إصدارات

دار توبقال للنشر

توزع في

البلاد العربية

وأوروبا

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 05، المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

أسس الفكر
الفلسفي المعاصر
مجاوزة الميتافيزيقا

للمؤلف

الفلسفة السياسية عند الفارابي

دار الطليعة، بيروت 1979 الطبعة الثانية 1981، الطبعة الثالثة 1986.

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا

الشركة المغربية للناشرين المتحدين - دار الطليعة الرباط / بيروت 1981

التراث والاختلاف

المركز الثقافي العربي دار التنوير بيروت / الدارالبيضاء 1985

الكتابة والتناسخ

(عبد الفتاح كيليطو) ترجمة، المركز الثقافي العربي دار التنوير بيروت / الدارالبيضاء 1985

درس الابيستيمولوجيا

(بالاشتراك مع س. يفوت) دار توبقال للنشر الدارالبيضاء 1985

الرمز والسلطة

ترجمة، دار توبقال للنشر الدارالبيضاء 1986

درس السيميولوجيا

ترجمة، دار توبقال للنشر الدارالبيضاء ط1 1985 ط2 1986

التراث والهوية

دار توبقال للنشر 1987

جينيالوجيا المعرفة

(بالاشتراك مع أ. السطاتي) دار توبقال 1988

الفلسفة الحديثة

إعداد و ترجمة، (بالاشتراك مع م. سبيلا) دار الامان، الرباط، 1991

دفاتر فلسفية

1 - التفكير الفلسفي

إعداد وترجمة (بالاشتراك مع م. سبيلا)، دار توبقال 1991

دفاتر فلسفية

2 - الطبيعة والثقافة

إعداد وترجمة، (بالاشتراك مع م. سبيلا)، دار توبقال 1991

عبد السلام بنعبد العالي

أسس الفكر الفلسفي المعاصر

مجاوزة الميتافيزيقا

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدارالبيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف: 42 / 24. 06. 05

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى، 1991

رقم الإيداع القانوني: 1991/780

تَمْهِيد

قد يتساءل المقدم على قراءة هذا البحث عن مبرراته وجدواه، وهو لن يعمل بذلك إلا على التصريح بما خالج الباحث ذاته، وهو يقدم على بحثه، والتعبير عن التردد الذي راوده منذ البداية، بل وعند اختيار الموضوع. وبالفعل، فما إن يطالعنا العنوان حتى نأخذ في التساؤل : ما الداعي إلى البحث في أسس فكر يقدم لنا نفسه مؤرخاً مؤسساً؟ فكر ما فتئ يؤول نفسه ويؤسسها، ويتقصى أصوله ويبحث عن أسسه، هذا في وقت تبدو فيه الحاجة ماسة إلى البحث في أصول فكرنا العربي وتراثنا الإسلامي؟ ثم حتى إن كان الأمر لا يعدو أن يكون تلخيصاً وحصراً للكيفيات التي نظر بها ذلك الفكر إلى نفسه، ووقوفاً عند المنابع التي نهل منها، والأصول التي تفرع عنها، فإن ذلك لن يرقى إلى مستوى الفلسفة، ولن يعدو مجال التأريخ. إنه لن يتعدى مستوى الوصف والتقرير، ولن يبلغ مستوى النقد والتأويل، لأنه لا يمكن أن يكون كذلك ما لم يصبح سؤالاً حياً، وما لم يصدر عن أزمة فكرية ومعاناة حقيقية، وما لم يكن يعنينا في هويتنا ويمسنا في صميمنا. هل يكفي أن نقول رداً على هذا، إننا مضطرون مع ذلك إلى التفتح على فكرالآخر حتى إن لم يتعد ذلك التفتح، في

البداية، مجرد النقل والترجمة، والتلخيص والوقوف عند الأصول، وإننا مطالبون بالمساهمة في العالمية والكونية، ومدعوون، على غرار ما فعله أجدادنا، إلى الإدلاء بدلونا، في بناء «الفكر البشري»، وإن السبيل إلى ذلك هو الأخذ والعطاء، ودفع اللغة العربية إلى اقتحام أبواب الفكر المعاصر؟

بيد أن هذه الإجابة لن تبدو مقنعة إلا لمن يقول بـ «فكر بشري» يتعالى عن الاختلافات اللغوية، والفروق الحضارية والسياسية والإيديولوجية. وهي تنفي، على الخصوص، كون مفهوم «العالمية» ذاته، مفهوماً له تاريخه.

ذلك أن مساهمتنا في «العالمية» تطرح، في نظرنا، طرحاً خاطئاً عندما نقيسها على مساهمة أجدادنا. فرق بين أن نفترض فكراً شمولياً Universelle عالمياً فنتساءل عماذا كانت مساهمتنا فيه؟ وما هي الآن؟ وكيف ينبغي أن تكون؟ وبين أن نقول : إن للعالمية تاريخاً، وإن *الفكر أصبح، ولأول مرة، بفضل سيادة التقنية فكراً كونياً* Planétaire، وهذا لا لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغيّر الذي لحق مفهوم الوجود ذاته، بفضل اكتساح التقنية، فأصاب تبعاً لذلك مفهوم العالم، بل ومفهوم الفكر.

سيغدو الفكرالكوني هنا العالمَ وقد سادته التقنيةُ، شريطة أن نأخذ التقنية في معناها القوي، من حيث إنها اكتمال للميتافيزيقا كما بين هايدغر، وكما سيتضح من خلال هذا البحث. والظاهر أن علينا أن نتوقف، منذ الآن، عند هذه النقطة بشيء من التطويل، لا لتعزيز رأينا فحسب، وإنما تمهيداً لبحثنا الذي يتوخى بالضبط الوقوف عند أصول ذلك الفكر، وتحديد ماهية التقنية ومجاوزة الميتافيزيقا.

فما الذي يميز الفكر الكوني؟ ما الذي يميز الوجود وقد اكتسحته التقنية؟ هل اكتساح التقنية هو مجرد تطور لعلاقة الإنسان بالطبيعة تولد عن تراكمات تاريخية، لم تحدث أية قطيعة مع ما سبقها، أم أنه انقلاب أنطلوجي، لحق الوجود ذاته، وعينه كإرادة قوة، فبدل مفهوم الحقيقة، وغير علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة هذا بالوجود؟

الظاهر أن علينا أن نقف عند مفهوم التقنية ذاته. وسنجد أنفسنا منذ تمهيد

هذا البحث، مضطرين إلى الوقوف عند الأسس ، والرجوع إلى الأصول.

ذلك ان كل حديث عن أسس الفكر المعاصر لا يمكن أن يستهل، في نظرنا، إلا بالوقوف عند أصل التقنية وتحديد ماهيتها. ولو نحن عدنا لتلك الأصول، كما يفعل هايدغر(1)، لتبينا أن الكلمة الاغريقية تيخني قد ظلت مرتبطة، حتى عصر أفلاطون، بكلمة ابيستيمي، كلتاهما كانت تستخدم للدلالة على المعرفة في معناها العام (2).

إن النقطة الأساسية في التيخني لم تكن لتكمن نهائيا في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الأدوات، وإنما في الانكشاف. التيخني جزء من البوييسيس. انها انتاج. لكنها ليست كذلك بمعنى الصنع، وإنما بمعنى الانكشاف(3).. وإذا كانت التقنية الحديثة هي كذلك انكشافا "إلا أن الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة تحريض عن طريقه تظل الطبيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم"(4).. الانكشاف يتعلق هنا بالطبيعة، ولكن لا بالطبيعة بمعناها الأصلي أي كانفتاح وفيزيس، وإنما بالطبيعة كأهم مستودع للطاقة. وإنسان عصر التقنية مدعو إلى هذا الكشف. وسلوكه هذا يمثل أولا في ظهور العلم الحديث، العلم المضبوط للطبيعة. إن شكل التمثل الخاص بهذا العلم يطارد الطبيعة وينظر إليها على أنها مركب من القوى قابل للحساب الرياضي. ليست الفيزياء الحديثة، التي هي علم تلك الطبيعة، فيزياء تجريبية لأنها "تطبق" على الطبيعة آلات من أجل فحصها وتمحيصها. ربما كان عكس ذلك هو الصحيح. فلان الفيزياء، مسبقا وكنظرية خالصة، تجبر الطبيعة كي تظهر مركبا من القوى قابلا للحساب الرياضي، أمكن للتجريب أن يمحصها. ذلك أن الآلية بمعناها الحديث، ليست مجرد تطبيق لعلوم الطبيعة، إننا لا نفهمها كذلك إلا في إطار رؤية ميتافيزيقية تفصل النظر عن العمل، والمعرفة عن التطبيق. إن الآلية الحديثة شكل من أشكال الممارسة، وهي حلول لممارسة جديدة. فليست ماهية الآلية تحويلا للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست كذلك

(1) Heidegger, " La question de la technique", *in* Essais et **conferences,** Gallimard, p. 58.

(2) Heidegger, **op. cité**, p. 18.

(3) **Ibid**, p. 19.

(4) **Ibid**, p. 20

إلا بمقدار ما فيها من رياضيات. الآلة آلة باطنيا، وانطلاقا من الجدة النوعية للمعرفة المستخدمة، لا خارجيا وكتطبيق للمعرفة بصفة عامة(5). المعرفة التي بفضلها اتخذت الممارسة شكلا آليا هي الرياضيات. انها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية، وأصبحت الطبيعة تتكلم مثلثات ومربعات كما يقول غاليليو.

يتعلق الأمر بمعرفة «تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها». إرادة المعرفة هنا إرادة قوة وتمكن. والمعرفة العلمية ذاتها لم تصبح رياضية إلا بالارتباط مع هذا الصراع وبغية السيطرة. بهذا سيتغير مفهوم الانكشاف، ويصبح «مجرد فعالية وتأثير»(6)، ويغدو *البوييسيس* صناعة وانتاجا صناعيا.

وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم، فإن الانسان ذاته يحشر في هذه الوحدة والانسجام "ويمتد الموجود في غياب الاختلاف، ذلك الغياب الذي لا يضمن ويضبط إلا عن طريق الفعالية والتنظيم الذي يستجيب لمبدأ الانتاجية. ورغم ان هذا المبدأ يظهر أنه يؤدي إلى نظام تراتبي، الا أنه يقوم أساسا، على غياب كل تراتب، حيث إن مرمى الانتاج ليس إلا الفراغ الموحد"(7). يتجلى مما سبق ان ما يتمخض عن مبدأ الانتاجية هو غياب الاختلاف. وان التقنية تسعى نحو التطابق والانسجام وتهاب التنوع والاختلاف. التقنية إذن شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود. وما انتشار الآلات ونماذج التنمية والتصاميم والمخططات وتطور أدوات التواصل، واكتساح الاعلاميات لكل الحقول إلا شكل من أشكال الحقيقة، وكيفية من الكيفيات التي يختفي فيها الوجود اليوم ليظهر كمستودع. إنها الصورة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية. هو إذن انقلاب أنطلوجي جعل الفكر الكوني معادلا لعالم التقنية.

لا يتعلق الأمر إذن بفكر شمولي وكيان ميتافيزيقي. لكن الأهم من ذلك أن الأمر لا يتعلق بفكر يخص حضارة دون غيرها، أو قسما من الانسانية دون غيره.

(5) Cf, Beaufret (V), "le dialogue avec le marxisme et la question de la technique" *in* **Dialogue avec Heidegger**, T. II, Minuit, 1973, pp. 151 - 2.

(6) Heidegger, **Essais**, opp. cité p. 45.

(7) Heidegger, "Le dépassement et la métaphysique" *in* **Essais**, op. cité, pp. 112 - 13.

فلا يعني الفكر الكوني هنا ما درجنا على تسميته فكراً غربياً. الكوني المقصود هنا عصر من عصور العالم، وشكل من أشكال الحقيقة، وهو لا يحيل لأي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي.(8) *إن الكونية المقصودة هنا لا هوية لها، وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية*. لا سبيل إذن لافتراض مفهوم مطلق عن الخصوصية، ولا معنى للأصالة إلا في إطار هذا الفكر الكوني. وليس هناك ولن يكون فكر أصيل، كل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمشاركة في العالمية والمساهمة في الفكر الكوني، ومجاوزة التقنية من حيث هي اكتمال للميتافيزيقا. لذلك فإن كل سؤال فلسفي لا مفر له اليوم من أن يجد نفسه منخرطاً في هذه الكونية، ولا بد من أن يطرح على الفكر بما هو فكر كوني. وعندما أعلن فوكو، في درسه الافتتاحي، «أن عصرنا محاولة الانفلات من قبضة هيجل»(9)، فهو لم يعمل في الحقيقة إلا على بلورة إشكالية الفكر الفلسفي المعاصر. ذلك أن هيجل المقصود هنا هو الفيلسوف الذي «اكتملت» عنده الميتافيزيقا، من هنا يصبح همّ الفلسفة بعده هو محاولة الانفلات من الميتافيزيقا ومجاوزتها.

الحديث عن أصول الفكر الفلسفي المعاصر إذن هو أساسا حديث عن الأصول الفلسفية لهذه الإشكالية، وقيام بجنيالوجيا الميتافيزيقا لرصد مختلف المفاهيم الأساسية التي يحاول الفكر المعاصر أن يخلخلها بغية الانفلات من قبضة هيجل ومجاوزة الفلسفة.

(8) يقول هايدغر :

" اليوناني والمسيحي والكوني والغربي، كل هذه العصور ندركها انطلاقاً من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود بما هو حقيقة وانكشاف، فهو يخفي أكثر مما يظهره.

Heidegger, **Chemins qui ne ménent nulle part**, Gallimard, 1962, p. 274.

(9) Faucault, **L'ordre du discours**, Gallimard, 1971, p. 74.

ما يقوله فوكو هنا ليس إلا ترديداً لمعنى تداولته اللغة الفرنسية منذ أيام كوجيف. وبالفعل فقد كتب هذا الأخير سنة 1946 : «إن مستقبل العالم، وبالتالي فإن معنى الحاضر ودلالة الماضي، كل هذه الأمور تتوقف في نهاية التحليل على الكيفية التي تؤول بها اليوم كتابات هيجل».

A. Kojéve, *in* **Critique**, N° 23 1946, p. 366.

وهذا المعنى نجده عند ميرلوبونتي في الحقبة نفسها، فنحن نقرأ، على سبيل المثال، في مقالة نشرت، فيما بعد، في كتاب المعنى واللا معنى : «إن هيجل هو منبع كل ماله اليوم شأن في الفلسفة، وهذا منذ قرن من الزمان».

Merleau - ponty, sens et non sens, p. 109.

«يمكننا أن نؤكد أن إعطاء تأويل ما لكتابات هيجل، هو، في نهاية الأمر، اتخاذ موقف إزاء كل القضايا الفلسفية والسياسية والدينية لعصرنا » المرجع نفسه، ص 110.

مُقَدّمة

إذا غضضنا الطرف عن بعض المواقف التي تحاكم الفلسفة من الخارج، وتدعو، لا إلى مجاوزتها، وإنما إلى نبذها والتخلي عنها، سواء باسم الدين، أو باسم الارتباط بالواقع الاختباري، فإننا نستطيع أن نقول إن موضوع مجاوزة الفلسفة، يستقطب الاهتمام الفلسفي المعاصر، وهذا منذ ظهور الهيجلية وما أعقبها من ردود فعل.

فبإمكاننا أن نتبين هذا الموقف عند هيجل ذاته، الذي يأخذ التجاوز على أنه اكتمال تكف الفلسفة عن طريقه عن أن تكون محبة للحكمة، لتصبح معرفة مطلقة تجد تحقيقها عند هيجل ذاته. كما أننا نستطيع أن نتبين الموقف ذاته، ولكن بمعان مخالفة، عند كل النزعات التي قامت ضد الفلسفة لتحاكمها سواء بمعيار التجربة الذاتية، أو بمعيار البراكسيس، أو بمعيار العلم، واجدة أصولها سواء عند كييركغارد أو عند ماركس أو عند كونت.

صحيح أن الموقف الوضعي، في أصوله، لا يتحدث عن التجاوز، وهو أقرب إلى التخلي عن الفلسفة ونبذها، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن كونت ينظر إلى المرحلة الوضعية على أنها تعقب المرحلة الميتافيزيقية وتفترضها. كما أن الموقف الوجودي، في أصوله، أقرب إلى التمرد على الشكل الذي اتخذته الفلسفة عند هيجل منه إلى

مجاوزة الفلسفة ذاتها. وهو بالأولى تمرد على الإغراق في النظر لبناء الأنساق، ودعوة إلى إقامة الشذرات والفتات الفلسفي(1). لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن موقف ماركس الذي نجد، في مؤلفات شبابه، دعوة صريحة إلى مجاوزة الفلسفة كتحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه ذاتها لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة، وتحقيقا لهاته.

وإذا كنا سنحاول الوقوف، في هذه المقدمة، عند الموقف الماركسي من الفلسفة، فذلك لأننا نعتبر أن كل المواقف المعاصرة ليست، في نهاية الأمر، إلا تجاوزاً لشكل المجاوزة الذي أرسته الماركسية، وحوارا، ضمنياً أو صريحاً، مع ماركس، في مؤلفات شبابه، أو على الأصح، لقراءة معينة لتلك المؤلفات، كي نتبين الدواعي التي حدتْ بالفكر المعاصر إلى إقامة مجاوزة «فعلية» للفلسفة وعدم الاكتفاء باتهامها من خارج.

يرى ماركس الشاب أن الفلسفة توجد في وضع متناقض. فإذا كانت مهمتها أن تفضح التشويهات التي يتعرض لها الإنسان، فعليها، أولاً وقبل كل شيء، أن تفضح التشويه الفكري، وأن تهاجم الأشكال التأملية التي تتخذها هي «فَمُهِمّة التاريخ، بعد زوال عالم ما وراء الحقيقة، هي أن يقيم حقيقة هذا العالم. فبعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان، فإن مهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ، ستكون، بالدرجة الأولى، فضح الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة»(2). فإذا كان النسق الهيجلي قد أكمل الفلسفة، فلم تعد مهمة هذه أن تنتقد فلسفة بعينها، أو مفهوماً معيناً، وإنما عليها أن تنتقد الفلسفة ككل، عليها أن تنفي ذاتها. وهذا النفي الجدلي، هذا التجاوز لن يتم إلا بتحقيقها الفعلي. وحينئذ ستكف الفلسفة عن أن تكون مجرد تعارض بين نسق وآخر، كي تصبح الفلسفة في

(1) ربما لا نستطيع أن نتحدث، حتى عند سارتر ذاته، عن مجاوزة للميتافيزيقا. يقول هايدغر: «إن فلسفة سارتر ليست إلا مجرد استعادة لأكثر أشكال الميتافيزيقا تقليداً، وذلك لصالح نزعة إنسانية لم تكن في حاجة إلى كل ذلك».
راجع رسالة هايدغر في النزعة الإنسانية.
Heideger (M), **Question III,** Gallimard, 1966, p.67.

(2) Marx, **Critique du droit politique Hégélien,** trd.A.Baraquin, Ed. Sociales, 1975 p. 198.

مواجهة العالم، كي تصبح فلسفة العالم الحاضر.

ذلك أن الاكتمال النظري، كما هو عند هيجل، ليس تجاوزاً فعلياً. إذ أن النظر لا يجد تجاوزه إلا في العمل. وإلا ظلت مهمة الفلسفة هي أن تحول الصراع الفعلي للبشر إلى جدال فكري. وما يسمح للفلسفة بهذا التجاوز هو وجود فئة اجتماعية أصبحت تشكل النفي الفعلي للتناقضات الاجتماعية. فالبروليتاريا بما تحمله من نفي جذري، ترمي إلى الهدف نفسه الذي تتوخاه الفلسفة، وأعني نفي المجتمع كما هو لإحلال مجتمع بديل. فالحركة التي يقضي عن طريقها الفكر الفلسفي على تناقضات الموجود لن تتم حتى تجد امتدادها في الحركة التي تقضي على التبريرات التي كانت تعطى لهذا الموجود. وحل التناقضات النظرية لا يتم إلا عن طريق العمل وبواسطة الطاقة العملية للإنسان. لذا فإن ذلك الحل ليس من مهمة المعرفة وحدها، وإنما هو أيضاً مهمة حيوية عملية لم تعجز الفلسفة عن القيام بها إلا لكونها اعتبرتها مهمة نظرية. فكما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي، فإن هذه تجد في الفلسفة أسلحتها الفكرية... إن رأس تحرر الإنسان هو الفلسفة، وقلبه هو البروليتاريا. فالفلسفة لا يمكن أن تتحقق دون إلغاء البروليتاريا، وهذه لا تلغى دون تحقيق الفلسفة.

إن الفلسفة التي تريد أن تفضح الأوهام وتقضي على التشويهات التي تلحق الإنسان في المجتمع، تجد نفسها أنها، هي أيضاً، نوع من التشويه الذي يحول الأوهام إلى حقائق، كما أنها تجد أنها، إذا ظلت مجرد نظر، تبقى عاجزة، لا على فضح تلك الأوهام وانتقادها ولكن على القضاء الفعلي على التشويه. «فإذا كنا نريد أن نتخلى عن الأوهام المتعلقة بوضعنا، فذلك يعني أن علينا أن نتخلى عن وضع يكون في حاجة إلى أوهام»(3).

ضد هذا التأمل الذي تغرق فيه الفلسفة، ستقيم الأطروحات حول فويرباخ مفهوم *البراكسيس* لتثبت أن الحياة الاجتماعية عمل وممارسة، وأن طريق القضاء على أوهام التأمل هو وعي تلك الممارسة، ومعرفة الحياة الاجتماعية. هذا ما سيلح عليه

(3) **Marx, Critique de l'état Hégélien,** (Manuscrits de 1843) trd.Papaioannou, 10 / 18 /. 1976.

مخطوط الإيديولوجيا الألمانية: «فحينما ينقطع التأمل وتظهر الحياة الحقيقية الواقعية تبدأ المعرفة الإيجابية ويشرع عرض الفعالية العملية، ومجرى التطور الفعلي للبشر. فعندما تنقطع العبارات الجوفاء حول الوعي، يكون على المعرفة الفعلية أن تأخذ مكانها. وبمجرد ما تعرض الفلسفة الواقع فإنها تفقد ذلك الميدان الذي تتمتع فيه بوجود مستقل»(4). لذا فإن هذا المخطوط سيتجه مباشرة لربط جميع الأشكال النظرية بالمصالح الاجتماعية وتقسيم العمل وتوزيع الثروات، ليتساءل عن العلاقة التي تربط الانتقاد بالعالم المادي، وليخلص إلى أن الفلسفة شكل من أشكال الإيديولوجيا.

يشكّل مخطوط *الإيديولوجيا الألمانية* إذن خلاصة الموقف. ففيه، كما سيقول إنجلز فيما بعد، حاول، هو وماركس، تصفية الحساب مع وعيهما الفلسفي. الفلسفة شكل من الأشكال الإيديولوجية، وهي، ككل إيديولوجيا، بالمعنى الذي نستخلصه من هذا الكتاب:

أ ـ وهمٌ، وهذا الوهم لا يجد تفسيره في ذاته، بل في الشروط المادية للفعالية المادية.

ب ـ إنها لغة الحياة الواقعية، فهي إذن وَهْمٌ معكوس مقلوب لأنها وليدة عالم معكوس.

الفلسفة إذن تأويل للعالم، ولغة له. وليست تأويلاً لتأويل.

جـ ـ إذا كانت الإيديولوجيا امتداداً مقلوباً لعلاقات البشر الفعلية، وإذا كانت الأوهام تنتج عن حياة البشر المادية فإن الأشكال الإيديولوجية لا تتمتع بأي استقلال ذاتي. وهذا معناه أن الإيديولوجية لا تملك تاريخاً، وأن تاريخها يتم خارجاً عنها. *بهذا المعنى لا مبرر لتاريخ الفلسفة*.

د ـ إذا كانت الفلسفة، بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخاً، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تملك أية وظيفة. إنها لا تساهم في تغيير العالم، وإنما في تغيير تفسير العالم.

Marx-Engels. L'édéologie allemande, éd. Sociales, Paris, 1968, p.51. (4)

خلاصة القول إذن، إن مخطوط الإيديولوجية الألمانية يثبت أن الفلسفة شكل من أشكال الإيديولوجية، وأنها ككل إيديولوجية وهْمٌ لا يتجسّد في أجهزة اجتماعية معينة، ولا يتمتع بأي استقلال ذاتي، ولا يقوم بأي دور.

كل هذا يقوم بطبيعة الحال على مفهوم معين عن الإيديولوجية، وهو المفهوم الذي يستخلص من بعض الصيغ الحدسية في مخطوط الإيديولوجيا الألمانية. فحتى إن سلمنا بأن الفلسفة لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال الإيديولوجية، فإن قراءة مغايرة لمؤلفات الشباب عند ماركس من شأنها أن تبرز معنى مخالفاً لمجاوزة الفلسفة عنده. علينا إذن أن نعرض باختصار شديد لحدود مفهوم الإيديولوجيا في مخطوط *الايديولوجيا* كي نبرز الدواعي التي تدعونا لرفض معنى المجاوزة كما عرضنا له، والاتجاه نحو معنى مغاير.

الفلسفة إيديُولوجية فعّالة

يعتمد كتاب *الإيديولوجيا الألمانيا* نظرة انعكاسية عن الوعي: «إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي يكون، قبل كل شيء وبصفة مباشرة، وثيق الصلة بالنشاط المادي للبشر وبتبادلهم المادي. إنه لغة الحياة الفعلية. فتمثلات الناس وتبادلهم الفكري يظهر، هنا أيضاً، كتجل مباشر لسلوكهم المادي، فإذا كان التعبير الواعي للأفراد عن العلاقات الفعلية تعبيراً خادعاً، وإذا كان هؤلاء يقلبون الواقع رأسا على عقب في تصوراتهم، فما ذلك إلا نتيجة لفعاليتهم المادية المحدودة وما يترتب عنها من علاقات»(5). فكتاب *الإيديولوجيا الألمانية* يعتبر أن الإيديولوجية مجرد حلم وعدم كما أوضح ألتوسير. فحقيقتها توجد خارجاً عنها. إن الإيديولوجية، في هذا الكتاب، تعتبر تركيباً خيالياً يشبه، في منزلته، المنزلة النظرية التي كان المفكرون السابقون على فرويد يعطونها للحلم. فلم يكن الحلم، في نظر هؤلاء، إلا نتيجة خيالية للبقايا اليومية وقد ركبت تركيباً تعسفياً لا يخضع لأي نظام. بل إنه قد يكون مقلوباً في بعض الأحيان. فبالنسبة لهؤلاء لم يكن الحلم إلا الخيال الفارغ الذي تم تركيبه انطلاقاً من بقايا الواقع الممتلئ الفعلي للنهار. تلك هي

(5) المرجع نفسه.

المنزلة نفسها التي يعطيها كتاب الإيديولوجيا للفلسفة والإيديولوجية. فليست الإيديولوجية في هذا الكتاب إلا مجرد خيال، مجرد حلم فارغ ركب من بقايا الحياة المادية التي تنتج وجودهم المادي. فبهذا المعنى لا تاريخ للإيديولوجية في هذا الكتاب، لأن تاريخها يتم خارجاً عنها(6).

لن نجد الموقف ذاته في ما أطلق عليه كتب النضج. هـهنا ستصبح الإيديولوجية مؤسسة، بل إنها مستوى من مستويات البنية الاجتماعية. إنها تقوم بوظيفة فعالة، ولا يكفي إلغاؤها بعدم الانتباه إليها. فليس الوهم هنا كامناً في التمثّلات الإيديولوجية وإنما في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات التي تربط فيما بين الناس. ذلك أن كتاب *الإيديولوجيا الألمانية* لم يكن ليميز بين ما سيطلق عليه ماركس فيما بعد، العلاقات الفعلية والعلاقات المعيشة. أما كتاب *الرأسمال* فهو يميز بين نوعين من العلاقات: «إن الشكل المكتمل الذي تتخذه العلاقات الاقتصادية كما تتجلى في الظاهر وعلى السطح في وجودها العيني، وبالتالي كما يتمثلها الأعضاء الداخلون في هذه العلاقات، والذين يجسدونها عندما يسعون إلى فهمها، إن ذلك الشكل يخالف أشد المخالفة بنيتها الداخلية الجوهرية المختفية، كما يخالف التصور العلمي الذي يوافقها، وفي الواقع إنه يشكل نقيض تلك البنية وشكلها المقلوب»(7).

في هذا الكتاب إذن تسمح لنا الإيديولوجية أن نفسر كيف أن العلاقات الفعلية تقلب وتعاش. يقول أ. باليبار: «في العلم الذي يؤسسه كتاب *الرأسمال*، هناك إلى جانب البنية الاقتصادية لنمط الإنتاج، ولكن في ارتباط ضروري معه، هناك مستوى الإيديولوجي، ولكنه ليس مستقلاً عن تلك البنية، وإنما في استقلال ذاتي. وهذا يعني أن بإمكانه أن يكون موضع تحديد خاص به. ومهمته أن يفسر كيف تعاش العلاقات الاجتماعية»(8). بهذا المعنى فإن للإيديولوجي دوراً أساسياً فعالاً،

(6) أنظر بهذا الصدد:
L. Althusser. **Position**, E.S, Paris, 1976.

(7) Marx. **Le Capital**, I, III, T. 1, 2d. Sociales. p. 223

(8) Balibar (E). **Le Centennaire du Capital**. Mouton, 1969, p.91

وتاريخاً تحدد خصائصه الذاتية، بل واستقلالاً ذاتياً. هذا ما سيؤكّده إنجلز، عشرين سنة بعد مخطوط الإيديولوجيا: و «لكن كل إيديولوجية ما أن تتكون حتى تتطور على أساس التمثلات المعطاة، وهي تستمر في بناء تلك التأملات، وإلا لما كان الأمر يتعلّق بإيديولوجية، وأعني الاهتمام بالأفكار كما لو كانت كيانات مستقلة لا تخضع إلا لقوانينها الخاصة»(9).

إذا قلنا إذن إن الفلسفة شكل من أشكال الإيديولوجية فإن هذا سيعني، والحالة هذه، أنها متجذرة في المجتمع، متجسدة في أجهزة، وأنها تفعل فعلها، كما أنها تتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي. وهذا يعني أنها ليست لغة الواقع الاجتماعي وانعكاساً له. وأنها ليست تأويلاً، وإنما تأويلاً مركباً.

قبل أن نبين أن هذا الإرساء لمفهوم الإيديولوجية بهذا المعنى، *ونقله من مجرد نظرية في الوعي إلى مستوى بنية الوجود الاجتماعي*، قبل أن نبين أن هذا الإرساء هو نفسه، لا نعت الفلسفة بأنها شكل من أشكال الإيديولوجية، إن هذا الإرساء هو المجاوزة الفعلية للفلسفة، وقبل أن نبين أن الموقف الأساس لماركس، لا يتمثل في أنه أعطى تأويلاً جديداً للعالم ينضاف إلى التأويلات السابقة، بل في كونه «غير طبيعة الدليل»، كما يقول فوكو(10)، وحوّل الكيفية التي كان يؤول بها، قبل أن نقوم بكلّ هذا علينا أن نستخلص ما يمكن استخلاصه من هذه المقدمة:

هناك أولاً صعوبة شديدة لمجاوزة فعلية للفلسفة. فالظاهر أنه لا تكفينا الدعوة إلى الممارسة والوقوف عند الواقع الاختباري كي نجد أنفسنا خارج التأمل، وبعيداً عن أوهام الميتافيزيقا. بل إن التفرقة ذاتها بين النظر والممارسة تفرقة تمّت داخل الفكر الفلسفي. لذا فإن مجاوزة الفلسفة لا يمكن أن تتم كتتويج تلقائي لتحويل الوضع الذي ساعد على نشأتها، بل إنها، كما سنرى، تشكل هي نفسها عائقاً من العوائق التي تحول دون ذلك التحويل. ومعنى ذلك أن تلك المجاوزة لا يمكن أن تكون

(9) Engels (F). **L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande**, éd. So ciales. p. 78.

(10) Foucault (M), "Nietzsche. Freud, Marx", *in* Nietzsche Colloque dc Royaumont, Minuit, 1967.

قط انتقالاً من منهج في التفكير، أو من طريقة لتناول الواقع بالدراسة إلى طريقة مغايرة، أو وقوفاً عند مختلف العلوم لنبذ الفلسفة الأم. ذلك أن العلوم ذاتها ليست إلا الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها. العلم هو البعد الميتافيزيقي للعالم المعاصر، هذا العالم الذي تطبعه التكنولوجيا، والذي تسوده إرادة القوة. بناء على ذلك، لا يمكن أن تعني المجاوزة كما يقول هايدغر «كون دراسة من الدراسات قد أبعدت وأقصيت خارج أفق الثقافة»(11). *كما أننا لا نقصد بالفلسفة هنا فلسفة بعينها، ولا مجموع الفلسفات، وإنما نعني بها الميتافيزيقا لا من حيث إنها فرع من فروع الأبحاث الفلسفية، وإنما من حيث إنها حاضرة في مختلف الأشكال الثقافية التي نحياها، أي من حيث إنّها حياة تحاول فيها أنواع من القيم أن تؤكد ذاتها.*

هناك إذن ضرورة لمجاوزة الميتافيزيقا، ولكن هناك أيضاً صعوبة في تلك المجاوزة. يقول نيتشه: «لقد بلغ الإنسان درجة ثقافية بالغة السمو عندما تمكن من نبذ الأفكار الخرافية. فهو لم يعد يؤمن، على سبيل المثال، بالخطيئة الأصلية. بل إنه أصبح يمقت الحديث حتى عن خلود النفس. لكن عليه أيضاً، بعد أن بلغ هذه الدرجة من التحرر، أن يقهر الميتافيزيقا حتى لو تطلب منه ذلك أكبر مجهود فكري. لكن هذا يقتضي بالضرورة رجوعاً *إلى الوراء*. إن عليه أن يدرك التبريرات التاريخية والنفسانية للتأملات الميتافيزيقية. وعليه أن يدرك كيف أن الإنسانية قد أفادت كبير إفادة من الميتافيزيقا، وكيف أن هذا الرجوع إلى الوراء هو الكفيل وحده بأن يصون أسمى ما حصلت عليه الإنسانية حتى اليوم. إنني ألحظ اليوم، فيما يخص الميتافيزيقا، أن عدد الذين يقولون بسلبيتها ويؤكدون أنها مجرد خطأ، في تزايد مستمر. ولكنهم قلة أولئك الذين يصعدون عندما ينزلون خطوات إلى الوراء. ويبدو أن هناك من يقبل أن ينظر إلى الوراء من أعلى. ولكن لا أحد يريد النزول. إن ألمع المفكرين لا ينزلون إلا بمقدار ما يسمح لهم ذلك بأن يتخلصوا من الميتافيزيقا، ويلقوا من ورائهم بنظرة تنم عن نوع من الاستعلاء. بيد أنه من الضروري هنا،

(11) Heideger (M), "dépassement de la métaphysique" *in* Essais et conférence, Galli mard, 1958, p. 81.

مثلما هو الشأن في ملعب السباق، إتمام حلقة الدوران لإنهاء السباق»(12).

ما المقصود إذن بهذا التقهقر، وهذا الرجوع إلى الوراء ؟ هذا ما يمكن أن نسميه العودة إلى الأصول والوقوف عند الأسس، وما اتخذ عند نيتشه ذاته اسم *الجينيالوجيا*، وعند أتباعه أسماء مختلفة بدءاً من *الاستذكار* عند هايدغر إلى *التفكيك* عند دريدا، مروراً *بالحفريات* عند فوكو. وهي كلها، كما سنرى فيما بعد، محاولات لإقامة مجاوزة فعلية للميتافيزيقا لا تقتصر على اتهامها من «خارج»(13)، وإنما تسعى إلى الوقوف عند أصولها لخلخلة أزواجها وتقويض منطقها.

سيكون موضوع بحثنا إذن الوقوف عند أصول فكر يقدم نفسه هو كذلك على أنه عودة إلى الأصول. إننا سنسعى جهدنا أن نقوم بجينيالوجيا الميتافيزيقا وفق المنهج الجينالوجي. بجنيالوجيا جنيالوجيا الميتافيزيقا، جينيالوجيا من الدرجة الثانية إن صح التعبير. وهي طريق لابد أن يمتزج فيها المنهج بالموضوع. فنحن مضطرون لأن نطبق تقنيات في التأويل على الموضوع نفسه الذي يزودنا بتلك التقنيات. وتلك طريقة لا محيد لنا عنها حتى إن كنا سنجد أنفسنا، في بعض الأحيان، في موقف غير مريح، كما يؤكد فوكو، «لكون هذه التقنيات تخصنا نحن، ولأننا نحن المؤولين، سنؤول ذواتنا عن طريق هذه التقنيات. وعلينا أن نفحص هؤلاء المؤولين أنفسهم، سواء فرويد أو نيتشه أو ماركس (ونضيف نحن: أو هايدغر أو دريدا أو فوكو نفسه) عن طريق تقنياتهم ذاتها، بحيث إننا نجد أنفسنا غارقين ضمن سلسلة

(12) Nietzsche (F). Humain trop humain. § 20.

(13) هناك معان متعددة لمفهوم «الخارج»، وطرق متباينة لمجاوزة الفلسفة:

ـ فهناك الخارج «الوضعي» الذي يصدر عن موقف يميز تمييزاً مطلقاً، تمييزاً ميتافيزيقياً بين الداخل والخارج، فيرد الأوهام الميتافيزيقية إلى عوامل «خارجية» ويعتبر أن القضاء على تلك الأوهام تحويل لذلك «الخارج» الذي ولدها.

ـ ثم هناك الخارج ـ الهامش: تدخل تحت هذا المفهوم جميع المواقف التي ترى أن المجاوزة الفعلية للميتافيزيقا لا يمكن أن تتم «داخل» الفلسفة وإنما على هامشها. وأن هدم الأوثان الميتافيزيقية ليس وقفاً على الفعالية الفلسفية، بل وإن الفلسفة لم تعد لها فعالية وأنها أصبحت تجد حياتها على هامشها. نستطيع أن ندخل هنا الأبحاث الأنثروبولوجية والتحليل السيميولوجي والتحليل النفسي والسوسيولوجيا. ولنا في ليفي ـ ستروس وبارت وبورديو أمثلة على أولئك الذين راموا تقويض الميتافيزيقا في أشكال ثقافية لا تقتصر على النص الفلسفي. ـ وأخيراً هناك «الخارج» الفلسفي الذي ينطلق من أن التمييز ذاته بين الخارج والداخل تمييز تم «داخل» تاريخ الميتافيزيقا، وأن الخارج الممكن لا يمكن أن يتم إلا داخل الفلسفة، وأن كل مجاوزة فعلية للفلسفة لا يمكن أن تكون، أولاً وقبل كل شيء، إلا مجاوزة فلسفية، وتقويضا لزوج الميتافيزيقي داخل / خارج وهامش / مركز. ولا داعي إلى التأكيد أن بحثنا سيحصر نفسه عند هذا المعنى.

من الانعكاسات المرآتية»(14).

هذا التقريب بين المنهج والموضوع، وهذه الانعكاسية تشكل سمة من أهم السمات التي تميز كل مجاوزة للميتافيزيقا. ذلك أن تلك المجاوزة تعني، في نهاية الأمر، إقامة عالم مرايا ونظائر، عالم يسكن فيه الآخرالذات، والمشتق الأصل، والعمق السطح، والباطن الظاهر، والاختلاف الهوية. إنه عالم تتخلخل فيه الأزواج الميتافيزيقية كما سنحاول أن نبين ذلك خلال القسم الثاني من بحثنا.

لن يتعلق الأمر إذن باتباع منهج تركيبي يخلق الوحدات ويقيم التيارات ويصنف الفلسفة المعاصرة اتجاهات ومدارس ومذاهب. لن يتعلق الأمر بإقامة تاريخ موحد لتلك الفلسفة، ودراسة مختلف التيارات لتقصّي الوحدة التي تجمع بينها وردها إلى أصولها التاريخية بحيث يجد كل فيلسوف، وكل مذهب فلسفي، بل وكل مفهوم من المفهومات الفلسفية تبريره ومعناه. ربما كان عكس ذلك هو الصحيح: إذ أننا سنتوخى إقامة تاريخ مضاد والوقوف عند المحاولات التي سعى فيها التاريخ إلى محاكمة الفلسفة لإرساء تاريخ يقلب تاريخ الميتافيزيقا بل ويقلب التاريخ الميتافيزيقي ذاته، وذلك ما سنعرض إليه في القسم الأول من بحثنا.

(14) Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *in* Nietzsche colloque de Royaumont, éd. de Minuit 1967

القسم الأول

الـميتافيزيقا، الزمان والتاريخ

«وحينئذ ستلقى على عاتق الفكر مهمة التخلي عن القول بأصل للأشياء، ولكنه تخل يهدف إلى تأسيس الأصل، وذلك باستعادة الكيفية التي تتشكل وفقها إمكانية الزمان. يتعلق الأمر إذن بأصل لا أصل له ولا بداية، ويمكن أن تصدر عنه جميع الأشياء. وإن مهمة مثل هاته تقتضي إعادة النظر في كل ما يتعلق بالزمان وكل ما تشكل داخله، وكل ما يسكن مادته المتحركة (...). حينئذ سيصبح الأصل هو هذا الذي لا ينفك يعود، سيغدو هو التكرار الذي يتجه نحوه الفكر، وعودة ذاك الذي ما فتئ يبدأ، واقتراب نور ما انفك يضيء».

م. فوكو

تَمْهِيد

من المعاني التي يمكن أن نعطيها لمفهوم اكتمال الفلسفة عند هيجل، كون هاته لم تجد تاريخها إلا عند المثالية المطلقة. فمع هيجل ارتفعت الميتافيزيقا إلى مستوى التاريخ، بمعان متعددة من أهمها أن هيجل هو الذي وحد الشتات الفلسفي في تاريخ يجد نهايته في المعرفة المطلقة.

فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن تاريخ للفلسفة قبل هيجل. صحيح أن «آراء الفلاسفة ومذاهبهم» قد جمعت، وأن «مقالاتهم» قيدت غير ما مرة، وهذا منذ ميلاد الفلسفة ذاتها. إلا أن أمراً جديداً لم يعرف الظهور قبل هيجل ولم يتحقق إلا معه، وهو مطابقة الفلسفة لتاريخها. ذلك أن تاريخ الفلسفة كما يقول هيجل «لا يهتم بوقائع وأحداث خارجية، وإنما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى في حقل التاريخ. ومن هذه الناحية، فإن تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفة، بل إنه ينطبق معها»(1). فالفكر، قبل أن يصبح فكراً مطلقاً، محتاج إلى توسط ولف ودوران، وما تاريخ الفلسفة في مجموعه إلا لحظات لحلول الفكر المطلق: «فليس الماضي في تاريخ الفكر إلا أحد مظاهر ذلك الفكر (...) ودخيرة العقل الواعي بذاته، تلك الدخيرة

(1) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trd. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 78.

التي تنتمي إلى عصرنا، لم تولد بكيفية مباغتة، ولم تنبع من أرض الزمن الحاضر، إنها تراث. وبعبارة أدق، إنها حصيلة عمل جميع الأجيال السابقة للجنس البشري»(2). هناك إذن وحدة بين الفلسفة وتاريخها. وهيجل، عندما يفكر في موضوع الفكر، «لا يفصله عن حوار مع تاريخ الفكر الذي تَقَدّمه، وهو أول من فكر كذلك، وتمكن من التفكير على هذا النحو» كما يؤكد هايدغر(3).

لا عجب إذن أن تكون محاولات مجاوزة الميتافيزيقا أساساً تقويضاً للتاريخ الذي تقدم به الميتافيزيقا نفسَها في الشكل الذي أعطاه إياها هيجل، وهدماً للتاريخ الهيجلي وتقويضاً لمفهوم الزمان التاريخي كما أرسته المثالية المطلقة. لذا سنجدنا، مع الفكر المعاصر، في سعيه لإرساء تاريخ مضاد للتاريخ الميتافيزيقي، في حوار دائم مع هيجل سواء أكان ذلك الحوار مباشراً أو اتخذ طريقاً ملتوياً.

ولن نعود في هذا الباب، بطبيعة الحال، للموقف الماركسي الذي سبق أن أثبتنا، في مقدمة هذا البحث، أهم معالمه وأقررنا أننا إن بقينا عند الصيغ الحدسية لخطوط *الإيديولوجيا* فإننا ننفي للفلسفة استقلالها وتاريخها الذاتيين، ونظل بالرغم من كل شيء «خارج» الميتافيزيقا»، عاجزين عن خلخلة منطقها وتقويض أزواجها.

ولعل هذا هو ما حدا ببعض المفكرين المعاصرين إلى نهج طريق مغاير، أو، على الأقل، مغاير للتأويل الماركسي الكلاسيكي لا لتأويل ماركس نفسه. ونحن نستطيع أن نرد أصول هذا النهج إلى نيتشه، وبمعنى بعيد إلى فرويد(4). وهذا ما سيجعلنا نعطي في هذا القسم الأول أهمية قصوى للموقف الجينيالوجي، لأننا سنرى أن جل المواقف الأخرى التي أخذت على عاتقها تقويض التاريخ الهيجلي، فعلت ذلك من خلال قراءة معينة لنيتشه، وسنتبين ذلك بتفصيل سواء عند التقويض الهايدغري أو حفريات فوكو أو تفكيك دريدا. هذه وتلك هي عناوين فصولنا في هذا القسم.

(2) *المرجع نفسه*، ص. 20.

(3) Heidegger (M), "Identité et différence" *in* **Question I**, Gallimard, 1979, p. 279.

(4) بيّن دريدا أن مفهوم اللاشعور عند فرويد يتنافى مع الزمان الهيجلي باعتباره حركة حاضر يحضر في الماضي والمستقبل. كما أوضح أن الحاضر عند فرويد «ليس أصلياً وإنما هو حاضر يعاد بناؤه، وليس هناك حاضر حيّ خالص. وهذه هي القضية الهامة بالنسبة لتاريخ الميتافيزيقا والتي يدعونا فرويد إلى التفكير فيها».
J. Derrida - "Freud et la scéne de l'écriture" *in* **l'écriture et la différence**. éd. Seuil, 1979, p. 314.

الفصل الأول

جِينْيَالُوجْيا المِيتَافيزيقَا

«عندما ندرس التاريخ فإننا، على عكس الميتافيزيقيين، نسعد لا لما نكشفه من نفس خالدة ترقد فينا، وإنما لما نحمله بين جنبينا من أنفس فانية».

ف. نيتشه

«ليست قيمنا إلا تأويلات أقحمناها في الأشياء. هل يمكن أن يكون هناك معنى في ذاته؟ أليس كل معنى نسبياً، أي منظوراً؟ كل معنى هو إرادة قوة».

ف. نيتشه

كل حديث عن أسس الفكر المعاصر وأصوله، لابد وأن يطرح في البداية مسألة الأصل والأساس كما تطرح في هذا الفكر. ولعل أهم موقف أعاد النظر في هذه المسألة هو الموقف الجنيالوجي. فالمعنى الحرفي لكلمة جنيالوجيا، كما هو معلوم، هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل. هذا ما يؤكده

نيتشه في مقدمة كتابه الذي يحمل الكلمة عنوانا: «إن الأمر يتعلّق هنا بتأملات حول أصل أحكامنا الأخلاقية المسبقة»(1). بناء على ذلك سيكون المعنى *المباشر* لجنيالوجيا الميتافيزيقا دراسة نشأة الميتافيزيقا، والقيام بعرض تأريخي للوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه، هذا الأصل الذي يكون قد غذاها منذ البداية فطبعها بطابعه. إلا أن نيتشه يحاول بالضبط أن يتجاوز هذا المعنى، فهو يؤكد أنها الميتافيزيقا ذاتها التي تظهر من جديد في التصور الذي يعتقد بأن أهم ما في الأشياء وأكثرها قيمة يكمن في بداياتها وأصولها. يقول هايدغر في كتابه عن نيتشه: «لا يعني الأصل هنا السؤال: من أين صدرت الأشياء؟ بل أيضاً كيف تكونت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها. فلا يدل الأصل أبداً على النشأة التأريخية التجريبية»(2). ليس المقصود إذن إثبات أصل تاريخي، ولا وقوفاً عند لحظة ممتازة تحددت فيها خصائص الميتافيزيقا وتعينت ماهيتها ليكون تاريخها، فيما بعد، مجرد انتشار وامتداد لما سبق. ليس المقصود تمجيداً للأصول والبدايات، إذ أن ذلك سيغرقنا في الميتافيزيقا التي يحلو لها أن تعتقد أن الأشياء في بداياتها كانت كاملة، وأنها خرجت من يد مبدعها أو في نور أول صباح مشعة وضاءة. «إن الأصل يوضع دوماً قبل السقطة وقبل الجسد، قبل العالم وقبل الزمن»(3). تنظر الميتافيزيقا إلى الأصل كما لو كان موطن حقيقة الأشياء، فهو النقطة البعيدة التي تسبق كل معرفة إيجابية والتي تجعل المعارف ممكنة.

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن بحثاً عن مصدر ووقوفاً عند أصل، عند الأصل، فما هذا الذي تبحث عنه؟ يقول فوكو: «ولكن، إذا أولى الجنيالوجي عنايته إلى الإصغاء إلى التاريخ بدلاً من الثقة في الميتافيزيقا، فماذا يتعلّم؟ إنه سيدرك أن وراء الأشياء هناك «شيء آخر»، لكنه ليس السر الجوهري الخالد للأشياء، بل سر كونها بدون سر جوهري وكونها بدون ماهية، أو كون ماهياتها قد أنشئت شيئاً فشيئاً

(1) Nietzsche. F. **Généalogie de la morale.** Trd. H. Albert, Mercure de France, Paris, 1946.

(2) Hiedegger - **Nietzsche II.** Trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p. 55.

(3) Faucault. " Nietzsche, La généalogie et l'histoire", *in* **Hommage à Hyp polite,** P.U.F., 1971, p. 184.

انطلاقاً من أشكال غريبة عنها (...) فما نلفيه عند البداية التاريخية للأشياء ليس هوية أصلها المحفوظ، وإنما تبعثر أشياء أخرى. إننا نجد التعدد والتشتّت»(4).

ذلك أن مرمى التاريخ الجنيالوجي ليس هو استعادة جذور الهوية وإنما القضاء عليها. منذ البداية إذن تضع الجنيالوجيا نفسها في مقابل الميتافيزيقا. إنها تاريخ مضاد للتاريخ الميتافيزيقي. فبينما يتوخى هذا إثبات الوحدات وإقامة الهويات والوقوف عند الماهيات الخالدة، ترمي تلك إلى هدم الموحد وتقويض الهوية. فهي لا تأخذ على عاتقها رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، والموطن الأصلي الذي تعدنا الميتافيزيقا بالرجوع إليه، وإنما تسعى لإظهار الانفصالات التي تخترقنا. الجنيالوجيا لا تقيم الأسس. إنها لا تؤسس، بل على العكس من ذلك، إنها تقلق ما تعتقده الميتافيزيقا ساكناً وتفتت ما تظنه موحداً، وتظهر التنوع في ما يبدو منسجماً.

لا يؤمن الجنيالوجي لا بالماهيات الثابتة ولا بالمبادئ المؤسسة ولا بالغائيات الميتافيزيقية، ذلك أنه إذ يقضي على فكرة المصدر الأصلي يلغي في الوقت ذاته فكرة الغاية والنهاية. فبينما تحاول الميتافيزيقا أن تذيب الحدث الفريد في حركة مستمرة تهدف نحو غاية بعينها، فإن الجنيالوجيا ترصد الحدث فيما يجعل منه فريداً. والحدث، كما سنرى فيما بعد، ليس في نظرها إلا علائق قوى لا تتبع هدفا بعينه، ولا تخضع لآلية مضبوطة وإنما لصدف الصراع(5).

ليست الجنيالوجيا إذن بحثاً عن أصول ولا فلسفة في التاريخ(6). إنها ليست بحثاً عن بداية وما ذلك إلا لأنها ليست بحثاً عن غاية ونهاية. إنها ليست شجرة أنساب متجذرة في أصل، متواصلة الأغصان، متجهة نحو السماء. يقول نيتشه في كتاب *الجنيالوجيا* بصدد العقوبة: «بقي علينا أن نقول كلمة أخرى عن أصل العقوبة وعن الهدف والغاية المتوخاة منها. هاتان مسألتان متمايزتان، أو على الأقل

(4) المرجع نفسه.

(5) أنظر بهذا الصدد المرجع السابق ص.ص. 161 وما بعدها.

(6) يقول فوكو: «لا تدعي الجنيالوجيا أنها تستعيد الزمن لإثبات استمرار عظيم وراء التشتت الذي يخلفه النسيان. وليست مهمتها أن تبين أن الماضي ما زال قائماً حيّاً في الحاضر بعد أن فرض على مسار الزمن صورة رسمت منذ البداية». المرجع الآنف الذكر. ص. 152.

ينبغي أن تكونا كذلك. ولكن الناس اعتادوا أن يخلطوا بينهما. فكيف كان جنيالوجيو الأخلاق يتصرفون فيما يتعلق بهذه النقطة إلى حد الآن؟ إنهم كانوا يتصرفون، على عادتهم، بنوع من السذاجة؛ كانوا يكشفون عن هدف معين من وراء العقوبة كالانتقام أو الحظر، فيضعون هذا الهدف والغاية عند البداية والأصل كعلة للعقوبة. هذا ما كانوا يفعلون وليس غير (...) ليس هناك في ميدان البحث التاريخي مبدأ يفوق أهمية هذا المبدأ: إن علة ميلاد شيء ما تتميز عما يمكن أن يسديه من نفع في النهاية كما تتميز عن استخدامه الفعلي وموقعه داخل منظومة من الغايات. فما هو موجود، وما تشكل بكيفية أو بأخرى تتسلط عليه دوماً قوة أعظم منه، فتستعمله لغايات جديدة وتعيد تشكيله وتستخدمه استخداماً مغايراً. بحيث إن كل حادث يقع في العالم العضوي هو كيفية للقهر والسيطرة والهيمنة. وكل هيمنة هي تأويل جديد وملاءمة تذوب معها المعاني والغايات التي كانت مقبولة لحد ظهوره. فحتى إن نحن أدركنا ما يسديه عضو فسيلوجي ما من منفعة في النهاية (أو ما تسديه مؤسسة قانونية أو عادة اجتماعية أو عرف سياسي أو شكل فني أو ثقافي)، فهذا لا يعني قط أننا أدركنا حقيقة أصله»(7).

ذلك أن ما يقوم به التاريخ الميتافيزيقي هو وقوف عند حالة بعينها، عند تأويل معين ليضفي عليه صفة الغاية والهدف فيصبح هو معنى التاريخ واتجاهه، بل علة حركته، ولن يعود التاريخ إلا انتشاراً لذلك الأصل ـ الغاية، ولن يكون الزمن إلا المستقبل ـ الماضي كحضور يتجلى في امتلائه كل مرة. يقول فوكو: «إن الميتافيزيقا إذ تضع الحاضر عند نقطة الأصل توهمنا بفعالية قدر غامض يسعى نحو الظهور. أما الجنيالوجيا فهي تعيد بناء مختلف المنظومات الفاعلة: لا القوة المهيمنة لمعنى ما، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى»(8).

«إعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة» تجعل من الجنيالوجيا موقفاً لا ـ وضعياً يزعم مجاوزة الميتافيزيقا بإلغائها ونبذها. الجنيالوجيا ليست حقيقة خطأ هو الميتافيزيقا. صحيح أنها تريد أن تكون مخالفة للميتافيزيقا، ولكن، من حيث هي

(7) Nietzsche, Généalogie : Op. cité, II, §12.
(8) Faucault, op. cité. p. 155.

كذلك، لابد وأن تكون هي الميتافيزيقا ذاتها. بيد أن الذات، كما سنرى فيما بعد، ليست هي التطابق.

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن متابعة تأريخية وعرضاً لمختلف الأنساق الميتافيزيقية لتفنيدها، إن لم تكن إثباتاً لمعنى أول صدرت عنه كل ميتافيزيقا، ولا وقوفاً عند غاية ستنتهي عندها الميتافيزيقا، فذلك لأنها محاولة «لإعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة» إنها تأويل لتاريخ الميتافيزيقا وتقويض للتاريخ الميتافيزيقي. لكنها ليست بحثاً عن معنى أول، وإنما هي إثبات للأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على آخر. إنها وقوف عند الاختلافات والفوارق المولدة للمعاني: «فالجنيالوجيا هي العنصر التفاضلي والفارقي للقيم، ذلك العنصر الذي تصدر عنه القيمة ذاتها، إنها تعني الأصل والمولد، لكنها تعني كذلك الفوارق والبعد»(9). لذا فإن نيتشه يعقب، في تمهيده لكتابه حول الجنيالوجيا، على قوله بأن موضوع الكتاب هو البحث عن أصل الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق، يعقب في الفقرة الخامسة «بأن الأمر يتعلق بالبحث عن قيمة الأخلاق»، وفي الفقرة السادسة: «بأننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ولذا فعلينا أولاً أن نضع قيمة القيم موضع سؤال، ومن أجل ذلك أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك»، وفي الفقرة السابعة: «إن مرماي أن أوجه الانتباه نحو تاريخ الأخلاق (...) وأقصد النص الهيروغليفي الذي يكون علينا تفحصه، والذي يشكل ماضي الأخلاق البشرية»(10).

يقترن نقد الأخلاق، بما هي ميتافيزيقا ولغة عند نيتشه، بثلاثة مستويات ظل يطلقها من حين لآخر على تحليلاته النقدية، ثلاثة مستويات تجعل من النقد أولاً: تحليلاً مشخصاً للأعراض ينظر للجنيالوجيا على أنها سيميولوجيا تؤول العلامات والدلائل تبعاً للقوى التي أنتجتها، ثم نوعاً من النمذجة باعتبار أن الجنيالوجيا تؤول

(9) Deleuze, G. **Nietzsche et la philosophie**. P.U.F., 1973, p.3.

(10) تذكرنا هاته القراءة لتاريخ الأخلاق من حيث هو نص «هيروغليفي» بما يقوله ماركس عن القيمة: «إن القيمة لا تحمل ماهيتها على عرض جبينها. وإنما هي تجعل بالأحرى من كل منتوج للعمل نصاً هيروغليفياً، ولا يسعى الإنسان إلى تفحص معنى هذا النص الهيروغليفي، ومعرفة أسرار العمل الاجتماعي الذي يساهم فيه إلا بعد مرور الزمن. وإن تحويل الموضوعات النافعة إلى قيم لهو من إنتاج المجتمع، شأنه في ذلك شأن اللغة».
الرأسمال، الفصل الأول، المقطع الأول.

القوى انطلاقاً من اعتبارها مجرد كيفيات فاعلة أو منفعلة، وأخيراً فإن هذا النقد جنيالوجياً من حيث إنه يعود بتلك الأعراض والنماذج إلى أصول تفاضلية، أي إلى أصول تؤسس تاريخ التراتبات القيمية وتحدد كيفيات ظهورها. وتتساءل كيف تظهر التفاضلات القيمية وكيف تختفي؟ كيف تتناوب القوى على المعاني، وكيف يتأسس تاريخ الحقيقة والمعنى؟ من هنا فالجنيالوجي طبيب مشرع وفنان.

إن التراتب يحتل ضمن الحقل الجنيالوجي مكانة هامة، فهو من جهة مصدر القيم، ومن جهة أخرى مصدر اختلافها، ذلك أن معنى الشيء، كما بين دولوز «هو علاقة الشيء بالقوة التي تتملكه، وقيمة شيء ما، هي تراتب القوى التي تعبر عن نفسها من خلال هذا الشيء من حيث هو ظاهرة مركبة»(11). وعندما يقول نيتشه في مقدمة كتابه *إنساني مفرط في الإنسانية*، بأن التراتب هو «قضيتنا الرئيسية»(12) فهو لم يكن يقصد شيئاً آخر سوى أن يبرز أن تحديد كيفية صدور القيم متوقف على هذا العنصر التراتبي الذي يقسم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضات مختلفة: إلى أدنى وأعلى، وضيع ونبيل، شرير وطيب، سطح وعمق.

الجنيالوجيا إذن تأويل للنص الهيروغليفي للميتافيزيقا، وهو تأويل يقف عند الأصول، ولكنه ينظر إليها من حيث هي منطبقة مع الحركة التي تظهر الأشياء في الواقع عندما تعطيها معنى وقيمة، وأعني مكانة ضمن التراتب والاختلاف. فإذا كان التأويل هو إبراز معنى غارق في الأصل والبداية، فإن الميتافيزيقا وحدها هي الكفيلة بأن تفسر مصير الإنسانية. ولكن، إن كان التأويل يعني أن نضع أيدينا على مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأية دلالة جوهرية كي نوجهها وجهة معينة ونخضعها لإرادة جديدة وندخلها ضمن آلية أخرى وقواعد مغايرة، فحينئذ سيكون مصير البشرية سلسلة من التأويلات، وتكون الجنيالوجيا هي تاريخ ذلك المصير: إنها تاريخ النماذج الأخلاقية والتصورات الميتافيزيقية «تاريخ مفهوم الحرية والحياة الزاهدة من حيث هي تدل على ظهور تأويلات مختلفة»(13).

(11) Deleuze, **Nietzsche, op. Cit.** p. 9

(12) Nietzsche, **Humain, trop humain,** T.I. Trd. R. Rovini, idées Gallimard, 1968, préface. p. 7.§.24

(13) Faucault, **op. cit.** p. 158

إن مقولات الميتافيزيقا عند نيتشه ليست رموزاً تعبر، وإنما هي معان تحيل وتدل، كل ما يعني ويدل على معنى فهو عبارة عن قناع يغلّف تأويلات سابقة. الجنيالوجيا تتعارض مع القول بالشيء المحال إليه. فكل ما يدل، في نظرها، سواء أكان كلاماً أم شيئاً آخر، كل ما يعني لا يفترض مطلقاً موضوعات تعرض نفسها للتأويل، وإنما يفترض تأويلاً لدلائل وعلامات أخرى. فلا يكون هناك موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أول من قبل. يقول نيتشه: «ليس هناك حادث في ذاته. فكل ما يحصل ويتم ليس إلا مجموعة من الظواهر التي انتقاها واختارها كائن مؤول»، وعيب الميتافيزيقا أنها افترضت تأويلاً واحداً وقفت عنده واعتبرت أنه التأويل الحق. باستطاعتنا أن نحدد في حالات متعددة ما ليس صادقاً، ولكن ليس باستطاعتنا أبداً أن نحدد ما هو صادق.إن الجنيالوجي بما هو فقيه لغة يردد على الدوام: ليس هناك من تأويل واحد مطمئن. ذلك أن التأويل، كما قلنا، مفاضلة، وإعطاء أولويات لمعنى على آخر، تلك الأولويات التي ترجع لإرادات القوى وللسلطات التي توجد من وراء كل تأويل.

ذلك أن الجنيالوجي ما أن يسمع الحديث عن المعنى وعن الفضيلة والخير، حتى يأخذ في البحث عن استراتيجيات الهيمنة. إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات، لا يرى إلا إخضاعاً وقهراً وصراعاً. لا يرى إلا قوة وسلطة. والتاريخ عنده ليس تقدماً لعقل كوني وإنما لعبة الانتقال من سيطرة إلى أخرى.

لا تنظر الجنيالوجيا إلى الميتافيزيقا كمعرفة، إذ أن همها ليس هو تاريخ الحقيقة وإنما تاريخ إرادات الحقيقة. فالميتافيزيقا عندها أساساً أخلاق ولغة. وعندما يقول نيتشه «بأن الأخلاق هي النظرية التي تخص التراتب والتدرج بين البشر، وبالتالي فإنها نظرية حول قيمة أفعال هؤلاء الذين يتدرجون وفق ذلك التراتب»(14)، فإنه يعني بأن الميتافيزيقا، بما هي أخلاق لا يمكن أن تخضع إلا للنقد الجنيالوجي الذي يعتبر أن إنتاج الحقيقة لا ينفصل مطلقاً عن القيمة والقوة. لذا فإن علاقة التأويل بالنصوص، في نظر الجنيالوجيا، ليست علاقة تأمل كما تريدها الميتافيزيقا، وإنما

Nietzsche, **La volonté de puissance**. T. II. L. III. 1 (14)

علاقة صراع وغزو، وهي تفترض دوماً عملية إنتاج، كما تفترض اختياراً وانتقاء و«اتخاذ المواقف». يقول ياسبرز: «إن إضفاء المعاني على الوجود يعني عند نيتشه إثباتاً لسلم قيم. فقيمة العالم متوقفة على المعنى الذي نعطيه إياه... لذا فلا يمكن للتأويل أن يكون تأويلاً نهائياً بل على العكس من ذلك إنه صيرورة»(15) تحديد الوجود على أنه صيرورة متولد أساساً عن فهمه على أنه سلسلة تأويلات، وعلى أنه ليس واقعاً خاماً. من هنا جاء النظر إلى الميتافيزيقا على أنها لغة. ذلك أن اهتمام نيتشه بالاشتقاق اللغوي يتنافر وكل تاريخ وقائعي. إن معنى الاهتمام باللغة عنده هو نفي الإحالة، نفي الواقع الخام. فالقول بالواقع الخام هو قول بحضور المعنى ونفي لخبث الرموز والدلائل. إن الدال عندما يحيل فهو يحيل إلى دال آخر لا إلى واقع في ذاته. والأفكار لا تعبر، وهي لا تكشف إلا بقدر ما تحجب. يقول زارادشت: «إن جميع أسماء الخير والشر ليست إلا مجموعة من الرموز. إنها لم تعد تعبر عن شيء، وإنما هي تدل وتعني». لذا يؤكد نيتشه: «إن ما يهمنا هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها. فما يشتهر به شيء ما، إن اسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه، كل هاته الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، تصبح، من شدة إيماننا بها، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح بالتدريج، لحمة الشيء، ويتحول ما كان مظهراً في البداية إلى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية».

إن الجنيالوجيا ليست تاريخا وقائعياً يفصل عالم القيم عن الواقع، وإنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمة Perspectives، وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة. إنها سيميولوجيا تنظر للقيمة كعلامة ورمز فتسعى إلى فضح العملية التي يتم بها خلق المثل العليا .يقول نيتشه: «إن الحكم الأخلاقي لا ينبغي أن يؤخذ في حرفيته، لأنه لن يكون حينئذ ذا معنى، وعلى العكس من ذلك، إذا أخذ كسيميولوجيا فإنه يكون غنياً بالدلالات. إن الأخلاق ليست إلا لغة رموز».

(15) Jaspers. K., Nietzsche. Coll. tel. Gallimard, Paris. 1978, pp. 95 - 6

(16) Faucault. M. "Nietzsche, Freud, Marx". *in* Nietzsche. op. cité

عندما يسائل نيتشه منظوراً معيناً فهو لا يسأل عن مدلول، لا يسأل مثلاً ما هو الحق في هذا المنظور وما قيمته؟ إن سؤال نيتشه ليس سؤالاً ميتافيزيقياً، ليس سؤال الميتافيزيقا، إنه، كما بيّن دولوز، السؤال عمّن؟ le qui، لا السؤال عما هو الصادق أو الطيب، بل عمن يصنع جمال الأشياء وحقيقتها، لذا يقول نيتشه في أفول الأصنام: «إننا لا نستطيع تفنيد المسيحية مثلما لا نستطيع أن نفند أمراض العين (...) إن مفاهيم الصدق والكذب لا قيمة لها في مجال المنظارية والبصريات، ولا يكون علينا إلا أن نقهر موقف الخداع والنفاق الذي يأبى قبول هذين النقيضين كنقيضين».

إن نيتشه لا يريد أن يتجاوز الميتافيزيقا بتفنيدها، ولا يفندها باسم حقيقة مضادة. وبالرغم من ذلك فهو لا يرفض الحقيقة. وإنما يرفض أن نفصل فصلاً وضعياً الحقيقة عن الخطأ. فليس النقد الجنيالوجي فلسفة سلبية تنتقد الفلسفات الإيجابية. إنه لا يقابل الميتافيزيقا بميتافيزيقا مضادة، وهو لا يعارض بل يفارق ويخالف، لا يقول لا، بل يجيب نعم، ولا يعني ذلك أنه يمجد الإيجاب ضد السلب. إنه يريد أن يحرر السلب من كل لحظة تركيب، يريد أن يذهب به إلى أبعد مدى. إن النقد الجنيالوجي خلخلة وتقويض، ووسيلته في التفلسف هي المطرقة، بناء على ذلك، فالنقد الجنيالوجي إذ يستجيب ويقول نعم، فإنه لا يقولها للهوية والتطابق والكائن وإنما للصيرورة والفوارق والاختلافات.

إن فلاسفة الميتافيزيقا يتناسون أن التأويلات التي يعطيها الإنسان لنص العالم ناتجة عن تكوين تاريخي، وأنها وليدة الأخطاء والعثرات. فإن كان العالم قد تلون «فنحن ملونوه». لذا فعندما ينعت نيتشه الوجود بأنه هوة وخواء فهو يعني، بالدرجة الأولى، أنه يتعذر إرجاعه إلى مثل أعلى إنساني. إذ أنه هو الحركة ذاتها، هو ذلك السيل من التأويلات التي تشكل العالم.

ولكن لماذا هذا التعدد في التأويل؟ ولماذا اختفاء المعاني، وتوفرها على «نوع من الخبث وسوء النية»(16)، ماذا يفترض هذا الاختفاء؟ هل هناك واقع يختفي ولا يمكن أن نعرفه إلا في هذا التجلي أو ذاك؟ عن طريق هذا التأويل أو ذاك؟ إن الإجابة

عن هذه الأسئلة هي ما سيجعلنا نتبين الاختلاف بين التأويل الميتافيزيقي وبين تأويل آخر يريد أن يتجاوزه.

ذلك أن مجاوزة الميتافيزيقا تعني قيام مفهوم آخر عن التأويل وفهماً مغايراً للظهور والاختفاء، والعمق والسطح: فالميتافيزيقا تقول هي أيضاً بالتستر، وتؤمن بوجود البواطن والأقنعة، بوجود سطح غير شفاف يحجب حقيقة الأشياء ولكن هذا السطح في نظرها يفترض ما هو أهم منه. إنه يخفي الأعماق التي لا يمكن أن تظهر إلا بإلغائه إنه علامة علي الأعماق، وسرعان ما ينبغي تجاوزه نحو ما يوجد خلفه، نحو البواطن والماهيات. أما التأويل الجنيالوجي فهو يقيم سطحاً لاَ عمق له، وظاهراً لا باطن له. «فإذا كان هناك قناع، فلا شيء من ورائه، إنه سطح لا يخفي شيئاً سوى ذاته»(17). يقول نيتشه: «ما هو الظاهر عندي؟ من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الوجود مهما كان اللهم صفات ظاهره! إن الظاهر ليس عندي قناعاً لا حياة فيه. إن الظاهر عندي هو الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني بأن لا وجود إلا للمظاهر»(18)، فبينما تعتبر الميتافيزيقا أن السطح يخفي من ورائه الأعماق، فإن الأعماق هنا لن تعود إلا نتيجة للوهم الذي يبعثه فينا السطح الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كسطح. ولكنه ليس السطح الفارغ الشفاف، إنه سطح ثري.

يحكي لنا نيتشه في أفول الأصنام كيف «أصبح عالم الحقيقة في النهاية حكاية»(19) وكيف اختفى عالم الميتافيزيقا، العالم الأفلاطوني والمسيحي والمثالي الذي كان مرجع عالم الظواهر، ثم يتساءل: ماذا يتبقى لنا بعد هذا الاختفاء؟ أهو عالم الظواهر؟ فيجيب: «كلا، إننا عندما قضينا على عالم الحقيقة، محونا عالم الظواهر». فليس اختفاء عالم الحقيقة حلولاً للعالم الواقعي الذي تتحدث عنه الوضعية. إنه، على العكس من ذلك، انهيار للازدواجية ذاتها، للتقابل بين الحقيقة والظاهر، بين السطح

(17) انظر بهذا الصدد
J.L. Baudry : "Ecriture, fiction, idéologie" *in* Tel quel, **Théorie d'ensemble**. Seuil. Paris 68. pp. 130 - 1.

(18) Nietzsche, **Crépuscule des idoles**; idées - Gallimard, Paris 77. p. 43 - 4

(19) المرجع نفسه. ص. 109.

والعمق، بين الواقع والخيال ليصبح الخيال واقعاً، وعالم الحقيقة حكاية.

معنى ذلك، كما يرى كلوسوفسكي(20) أن العالم يخرج، بفضل الجنيالوجيا، من الزمان التاريخي ليدخل زمان الأسطورة، زمان السرمدية. «حينئذ تصبح رؤية العالم إدراكاً للسرمدية. وقد رأى نيتشه الشروط الذهنية لهذا الخروج في النسيان. (نسيان الوضع التاريخي). ففي النسيان يجيء الماضي نحو الإنسان من حيث هو مستقبله وقد اتخذ صورة الماضي».

تقيم الجنيالوجيا مفهوماً مضاداً للزمان التاريخي الذي رسخته الميتافيزيقا، وأعطاه هيجل شكله النهائي. يعرض نيتشه في كتابه «*في منفعة التاريخ للحياة وضرره لها*» لنقد هذا المفهوم، ولما يطلق عليه «التضخم» التاريخي، أو حمى التاريخ التي عرفتها ألمانيا خلال القرن الماضي، وبالضبط ذيوع النزعة التاريخية التي تعلي من فكرة التطور. في إحدى فقرات هذا الكتيب يعيب نيتشه على من يدعوهم رجال التاريخ «الذين يعتقدون أن معنى الوجود يتجلى شيئاً فشيئاً خلال التطور «كونهم» لا يلتفتون إلى الوراء إلا لكي يفهموا الحاضر اعتباراً بالتطور السابق. إنهم لا يعلمون أنهم، بالرغم من معرفتهم التاريخية، فإن أفكارهم وأعمالهم بعيدة عن التاريخ»(21). ضد هؤلاء يتحدث نيتشه عمن يسميهم «المتعالين على التاريخ» الذين لا يرون الخلاص في التطور، بل الذين يكتمل العالم في نظرهم ويبلغ غايته كل لحظة (...) فضد جميع الأشكال التي يُنظر من خلالها إلى الماضي عادة، يجمع هؤلاء على أن الماضي والحاضر هو ذات الشيء»(22).

ما يميز الموقف الجنيالوجي هو إدراك الزمان، لا انطلاقاً من الآن، بل من اللحظة. وما يميز اللحظة عن الآن، «هو أن اللحظة ليست هي أصغر جزء من الحاضر. إنها تفتح الحاضر أو تصدعه»(23) لذا يقول هايدغر إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. فاللحظي بلغة نيتشه هو ما يقوم ضد هذا الزمان intempestif، ما

(20) Klssowski. P., un **si funeste désir**. Gallimard. 1978, p. 194

(21) Nietzsche : **Considérations intempestives II**. Trd. Bianquis, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, p. 217.

(22) Ibid. p. 217

(23) Birault. H. **Heidegger et l'expérience de la pensée.** Gallimard, Paris. 1978. p. 606.

يقوم ضد الزمان الحاضر. «فما هو ضد الزمان الحالي لحظي. اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي ينزل، مثل الساطور، على ثقل الماضي وثقل الحاضر»(24).

وهكذا سيكف الحاضر عن أن يكون قطعة من الديمومة المستمرة، وسيتحرر من ثقل الماضي الجاثم أو على الأصح، إن الماضي هو الذي سيتحرر من الحضور لنصبح أمام «حضور» لا زماني للحاضر: حضور على شكل لحظة منسوجة على أرضية من النسيان»(25). فليست اللحظة نقطة من الحاضر. إنها «منسوجة على أرضية من النسيان» والنسيان كما يقول نيتشه، سواء في هذا الكتيب (1876) أو في جنيالوجيا الأخلاق (1887) «هو قدرة إيجابية بالمعنى الدقيق للكلمة»(26) «قدرة تغلق، من حين لآخر، أبواب الوعي ونوافذه»، فتحول دون تدفق الماضي وسعيه أن يحضر ويحيا ويتطابق. النسيان «حارس النظام النفسي... ولولاه لما كانت هناك سعادة ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر»(27). إنه ما يجعل الحضور غائباً على مستوى الشعور.

هذا الحضور اللازماني للحاضر، هو حاضر «أكثر جذرية من التوالي والخلود. إنه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الوجود، والذي يلتقي عبره ما تمّ وما لم يتم بعد، أو بالأحرى يستجيب أحدهما للآخر بكيفية تخالف ما نعنيه عادة بالتوالي. إن الحاضر والماضي والمستقبل، إن هذه الأنماط، عوضاً أن يتلو أحدها الآخر، فهي تتعاصر، خارج بعضها البعض، في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمر، بل إنه يمتد بعيداً حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي»(28).

هذا هو زمان العود الأبدي، حيث لا يحيل ما يحصل إلى أي حضور. فالعود الأبدي يعني ألاّ حاضر يستقر فيما يحصل: «إذا رددنا، على غرار بارمنيدس: إن هذا لم يحصل قط، ولن يحصل أبداً، لأنه كائن. فإننا سنحرر الماضي والمستقبل من

(24) Ibid.
(25) Op. cit. p. 614
(26) Nietzsche : **Généalogie II.** p. 1
(27) Ibid.
(28) E. Rubery - Elebuhand : **12 question possées à J. Beaufret à propos de Heidegger,** Aubier, Paris. 1983. p. 24.

كل حاضر ما دام الكائن لن يحضر سواء فيما تم أو فيما سيجيء »(29). لن يتبقى من الزمان، والحالة هذه، إلا خط واه ما يفتأ يتجاوز «خط لا تنفك تتخطاه، ولكنه لن يتخطى أبداً. إن استحالة وضع هذا الخط، هذه الاستحالة هي ما يمكن أن نطلق عليه حاضراً (...) إن العود الأبدي يفترض اكتمال الزمان كحاضر، كما يفترض في هذا الاكتمال تصدع الزمان». بحيث إن العود الأبدي، عندما يثبت المستقبل والماضي وحدهما كنمطين زمانيين، يتطابقان من غير أن يرتبطا فيما بينهما، وعندما يحرر المستقبل من كل حاضر، والماضي من كل حضور، فإنه يمزق الفكر إلى حد أن يذهب إلى التأكيد بأنه في المستقبل لن ينفك عن الرجوع ذاك الذي لم يحضر قط بأي شكل من الأشكال مثلما أنه في الماضي، لم ينفك عن العودة ذاك الذي لم ينتم إلى أي حاضر.

تريد الجنيالوجيا أن تلتفت إلى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما فتئ يحضر. فهي لا تنظر إلى الميتافيزيقا على أنها «حضرت» في وقت ما فتحددت كذاتية متعينة. صحيح أنها كما قلنا بحث عن بداية وأصل «ولكن البداية تظهر بحيث تسبق كل ما يحدث وهي لهذا تأتي، بالرغم من تسترها، لتقترب من الإنسان كموجود تاريخي. إن البداية لا تمضي أبداً. إنها ليست شيئاً يمضي ويزول. لذا فنحن لا نلفي البداية مطلقاً إذا ما أولينا نظرنا نحو الماضي التأريخي. بل إننا نجدها في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في الوقت ذاته في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود »(30). إن الجنيالوجيا تنظر إلى البداية على أنها تكرار، ولكن هذا لا يعني مطلقاً أنها ترجع التاريخ إلى حاضر دائم. إنها على العكس من ذلك، تقف بالضبط عند التباعد الذي يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته. إنها لا تحاول أن ترد تاريخ الميتافيزيقا إلى وحدة أصلية وإنما تريد أن تبرزه في اختلافاته. تريد أن تقيم الحركة المولدة للفوارق والاختلافات. إنها تنظر إلى الحاضر، كما يقول (دريدا) «كتركيب أصلي من البقايا وآثار الاحتفاظ، ولكنه تركيب لا يمكن أن يرد إلى أبسط منه. إذاً فليس هو بالتركيب الأصلي. وهذا ما اقترح أن أطلق عليه الكتابة الأصلية أو الأثر

Blanchot. M. **Le Pas au - delà**, Gallimard, Paris. p. 61. (29)

Heidegger, **Nietzsche II**. op. cité. p. 391 (30)

الأصلي أو حركة توليد الفوارق»(31).

الجنيالوجيا إذن محاولة لمجاوزة الميتافيزيقا. إنها رجوع إلى الوراء ومحاولة لاسترجاع الاختفاء الذي كان وراء كل انكشاف، والغياب الذي كان خلف كل حضور. أليست استذكاراً لتاريخ الوجود من حيث هو اختلاف منسي، ونسيان للاختلاف؟ تلك هي القراءة التي سيقرأ بها هايدغر أعمال نيتشه وتاريخ الميتافيزيقا. وذلك ما سنعرض إليه في الفصل اللاحق.

Derrida. J. " La différance" *in* **Marges de la philosophie**, Minuit, 1972. p. 24. (31)

الفصل الثاني

تَقْويضُ الـمِيتَافيزِيقـا

«إن الذي يفكر في حقيقة الوجود لا يقتصر على الميتافيزيقا. بيد أن هذا لا يعني أنه يفكر ضد الميتافيزيقا. وإذا أردنا أن نستعمل عبارة مجازية لقلنا إنه لا يجتث شجرة الفلسفة، ولا يقتلعها من جذورها. إنه يقلّب الأساس ويفلح الأرض. إن الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة. بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الأولى للفكر. ذلك أن الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا».

م. هايدغر

إن كان هايدغر يكثر من الحديث عن ضرورة مجاوزة الميتافيزيقا و«نهايتها لتحديد مهمة الفكر»، فهو يرى أن كل محاولة للنظر فيما يمكن أن يكون مهمة للفكر تجد نفسها مدفوعة لأن تأخذ الكل الذي هو تاريخ الفلسفة بعين الاعتبار. فالفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود، بما هو فكر، لابد وأن يكون تاريخياً، أي يدخل في حوار مع تاريخ الفكر ذاته. وفي إطار هذا الحوار سيحاول هايدغر أن

يحدد موقفه من تاريخ الميتافيزيقا. وهو يقف بالضبط عند من ارتقى بالميتافيزيقا إلى مستوى التاريخ، أي عند هيجل.

لا ينظر هايدغر إلى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الحقيقة، وهو إذ يحاور هيجل، لا يحاول غربلة أفكاره لتمييز صوابها من خطئها ـ يقول: «إن التحديد الهيجلي للتاريخ كنمو للفكر ليس تحديداً خاطئاً، لكنه ليس كذلك بالتحديد الصحيح في جزء منه والخاطئ في الآخر. إنه صحيح صحة الميتافيزيقا التي استطاعت، مع هيجل، ولأول مرة، أن تجد التعبير عن ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية»(1).

سيتم تحديد موقف هايدغر من تاريخ الفلسفة إذن خلال مشروعه لمجاوزة الميتافيزيقا. وهو إذ يحاور هيجل فإنما يحاور الفيلسوف الذي ارتقى بماهية الميتافيزيقا المطلقة إلى مستوى اللغة. لذا فهو يؤكد، مع هيجل، بأن تاريخ الفلسفة ليس مجرد عرض لآراء مضت وانقضت، وهو لا يعني أن هناك منظومة فكرية ويمكن عرضها في شكل تأريخ لآراء ماضية(2).

المعروف أن هيجل يأبى لتاريخ الفلسفة أن يكون سرداً لأفكار ذاتية يطبعها الجواز. يقول: «لا تنطوي الفلسفة على آراء. ليست هناك آراء في الفلسفة. وعندما يتحدث المرء عن آراء فلسفية، حتى ولو كان مؤرخاً للفلسفة، فإن ذلك يكشف عن عيب في ثقافته. الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة. إنها معرفة ضرورتها. فهي معرفة وليست رأياً أو سرداً لآراء»(3). موضوع الفلسفة هو الفكرة في عينيتها، أي كوحدة لمختلف التعيينات»(4). إنه الكلي العام، «الكلي المطلق»(5). فلا يشكل تاريخ الفلسفة عند هيجل، وكما يعتقد عادة، تعبيراً عن تاريخ آخر. ذلك أن الكلية التاريخية عند هيجل، كلية متجانسة الأجزاء «ولا يشكل التاريخ السياسي علة

(1) - Heidegger. M. "Lettre sur l'humanisme" *in* **question III.** Gallimard, 1966. pp. 109 - 110

(2) **Ibid.** p. 108

(3) Hegel. **Leçons sur l'histoire de la philosophie**, Trd. Geblin, Gallimard, p. 34

(4) **Ibid.** p. 36

(5) **Ibid.** p. 87

لظهور الفلسفة. إنه التعيين نفسه الذي يخترق الكل ويظهر في السياسة، كما يظهر في العناصر الأخرى المختلفة. إنه وضع متجانس في جميع عناصره»(6). وما المنطق إلا التعبير عن هذه الكلية المطلقة. الوجود المطلق يقول نفسه، والفلسفات الجزئية هي مقولات الوجود، ما يقوله الوجود. لوغوس الوجود. فليس الإنسان هو الذي يصنع الفلسفة. الفلسفة من خلال الإنسان تصنع ذاتها. والماهيات نفسها تكشف للتجربة البشرية، وهي ذاتها فكر الوجود، ووعي بالذات كوني يكشف معنى الوجود. ما أبعدنا عن كل علاقة تأريخية سيكولوجية مع ماضي الفلسفة. تاريخ الفلسفة هنا هو تاريخ الوجود. إنه قدر الوجود الذي يشكل كل فيلسوف أثره والعلامة التي يخلفها.

يلتقي هايدغر مع هيجل في تأكيده بأن تاريخ الفلسفة ليس من صنع المفكرين، وأنه من فعل الوجود. فهو لا ينقل ما يتعلق بآراء وتمثلات عن الوجود مضت وانقضت، وهو لا يتابع شروط تأثيرها ولا يعرض لوجهات النظر داخل تاريخ التصورات(7). بهذا المعنى فإن الفكر مجهول الإسم. والفلسفة لا كاتب لها. يُفكّر في الوجود. والوجود يحث على الفكر، مثلما يكون المطلق عند هيجل موضع تفكير بالنسبة لذاته. لذا فعندما يتحدث هايدغر عن نهاية الميتافيزيقا ومجاوزتها، لا يقصد «أن دراسة ستختفي من أفق الثقافة الفلسفية»(8) إنه لا يعني بها مبحثاً من المباحث الفلسفية، ولا دراسة بعينها، وإنما *البنية الأساسية للوجود*(9). فتاريخ الوجود يرقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون الأساسيون. وما أفكار المفكر إلا صدى تاريخ الوجود في الكلام الذي فاه به ذلك الرجل التاريخي كما لو كان لغته(10). إذ أن اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه.

(6) **Ibid**. p. 44

(7) Neidegger. **Nietzsche II**, Trd. Klossowski. Gallimard, 1971. p. 393

(8) Heidegger. "Le déplassement de la métaphysique *in* **Essais et conférences.** Gallimard, p. 80

(9) Heidegger. **Chemins qui ne ménent nulle part**, Gallimard, 1962. p. 266

(10) Heidegger. **NietzscheII. op. cité**. p. 340

نقرأ أيضا في «*محاولات ومحاضرات*»، ص. 24. «إذا كان الواقع منذ أفلاطون أخذ يظهر في ضوء المثل والمعاني، فليس ذلك من فعل أفلاطون. إن المفكر لم يعمل إلا على الاستجابة لما توجه إليه».

عندما يؤكد هايدغر إذن تاريخية الفكر، فهو لا يعني فحسب أن قانون الفكر يمكن أن ينسحب على قانون التاريخ. وهو لا يقصد، كما يظهر لهيجل، أن المنظومة الفكرية يمكن أن تضع قانون الفكر كقانون للتاريخ، وأن ترد، تبعاً لذلك، التاريخ إلى المنظومة(11). إنه يعني أن هناك تاريخاً للوجود ينتمي إليه الفكر كمذكرة فيها فكر في الوجود، مذكرة لهذا التاريخ وضعت بفضله. لا عجب أن يكون تاريخ الفكر استذكاراً، «فالاستذكار الذي يسترجع الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الوجود هو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الموجود(12). لا يعني ذلك أن الأمر يتوقف على ذاكرة مؤرخ يسترجع بعض الحوادث التاريخية. إن الاستذكار من فعل الوجود ذاته. فليست الذاكرة هنا قدرة من القدرات السيكولوجية. يأخذ هايدغر لفظ الذاكرة في معناها الأصلي، حيث لم تكن تحيل إلى القدرة على التذكر، وإنما إلى النفس بكاملها كاستيعاب لما يخاطب الإحساس بكامله. «إنها تعني في الأصل الاقتراب والحضرة.. أن تظلّ بالقرب من.. لا القرب من الماضي وحده، بل من الحاضر ومما سيأتي. ذلك أن ما مضى وما سيأتي، كل هذا يظهر في وحدة الحضور»(13). وإذا كان تاريخ الفلسفة استذكاراً وتذكراً، فذلك لأن الميتافيزيقا إغفال للوجود ونسيان له. ينكشف نسيان الوجود في كون الإنسان لا يعتبر إلا الموجود ولا يتعامل إلا معه. ولكن، بما أن الإنسان لا يستطيع أن يمتنع عن تمثل الوجود، فلا يتحدد الوجود إلا كحقيقة عامة للموجود، وبالتالي إلا من حيث هو ما يشمل الموجود، أو من حيث هو خلق للموجود اللامتناهي، أو منتوج لذات متناهية. وفي الوقت ذاته فإن الوجود يؤخذ دوماً على أنه هو الموجود والعكس.

ليس نسيان الوجود حدثاً عارضاً ولا عثرة من عثرات التاريخ. كما أنه ليس إغفال ذات متذكرة. إن نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود. وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه. إن النسيان من صميم الوجود، إلى حد أن فجر الوجود

Heidegger. " Lettre sur l'humanisme" **op. cité** p. 108 (11)

Heidegger. **Nietzsche II.** op. cité. p. 392 (12)

Heidegger. **Qu'appelle-t-on penser?** P.U.F. 1959. p. 146 (13)

يبدأ كانكشاف للحاضر في حضوره. وهذا يعني أن «تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود »(14). تاريخ الفكر لم يبدأ بالتفكير فيما يفكر فيه، «بل بالضبط بتركه طي النسيان »(15).

كيف نقبل هذا ونحن نعلم أن الميتافيزيقا، منذ أرسطو، حددت نفسها كأنطولوجيا، أي كعلم بالوجود من حيث هو موجود؟ يجيب هايدغر: «صحيح أن الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، وبذلك فهي تفكر في وجود الموجود، إلا أنها لا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود"(16). الميتافيزيقيا نسيان للاختلاف بين الوجود والموجود، فهي إذن نسيان للوجود. إن تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود، من حيث إن الوجود يستتر ماهيته ويحجبها. أي انه يخفي اختلافه مع الموجود. فالاختلاف يظل طي النسيان، ولا يظهر إلا طرف من أطرافه، الحاضر أو الحضور، ولكن لا كطرف. "بل ان الأثر المبكر على العكس من ذلك، يّمحي بمجرد أن يظهر الحضور كموجود حاضر»(16). وهكذا فإن ما يشكل طرفي الاختلاف يعرض نفسه وينسحب بالرغم من ذلك. لهذا فإن الاختلاف ذاته يظل طي النسيان، وليس نسيان الوجود«إلا نسيان الاختلاف بين الوجود والموجود »(17).

الاستذكار إذن استرجاع للوجود من حيث هو اختلاف أنطلوجي، من حيث هو اختلاف منسي، ونسيان للاختلاف. من هنا يعلن هايدغر اختلافه الصريح مع هيجل: «فموضوع الفكر عند هيجل هو الوجود منظوراً إليه من حيث يفكر في الموجود في سياق الفكر المطلق. أما بالنسبة إلينا فإن موضوع الفكر هو الشيء ذاته، أي الوجود، ولكن من حيث يختلف عن الموجود. وبعبارة أدق، إن موضوع الفكر بالنسبة له هو الفكر الكلي كتصور مطلق، أما بالنسبة إلينا، فإنه الاختلاف بما هو اختلاف »(18).

هذا الفكر الكلي يجده هيجل في ما فكر فيه المفكرون، من حيث إنه لحظات

(14) Heidegger. **Chemins. op. cité.** p. 279

(15) Heidegger. **Qu'appelle-t-on penser? op. cité.** p. 145

(16) Heidegger. **Chemins. op. cité.** p. 279

(17) **Ibid.**

(18) Heidegger. "Identité et différence". *in* **Question I**; Gallimard, 1979. p. 282

الفكر المطلق. أما الاختلاف، بما هو اختلاف، فإنه يظل طي النسيان. «لا لأن النسيان يلحقه ويصيبه كشيء طارئ، وفيما بعد، لمجرد أن الفكر البشري يغفل ويتناسى»(19). لذا فهو يظل لا مفكراً فيه. بناء على هذا يعلق هايدغر: «إن قانون الحوار مع التراث التاريخي بالنسبة إلينا هو ذاته بالنسبة لهيجل، من حيث إن الأمر يتعلّق ببلوغ الفكر الماضي في دقته وقوته. إلا أننا لا نبحث عن تلك الدّقة فيما فكر فيه المفكرون، وإنما فيما لم يفكروا فيه، في اللامفكر فيه، ذلك اللامفكر الذي يستقي منه المفكر فيه ماهيته. بيد أن المفكر فيه هو وحده الكفيل بأن يمهد لما لم يفكر فيه بعد»(20). لا محيد للفكر إذن من الحوار مع ما فكر فيه المفكرون، حتى وإن كان يتقصى اللامفكر فيه. ذلك أن اللامفكر فيه Impensé لا يعني ما لم يعمل فيه الفكر بعد le non pensé. كما لا يعني أن حقيقة الوجود مازالت فكرة معلقة كتجربة ممكنة للفكر. «وإنما أن الفكر الغربي، وبالضبط في صورة الميتافيزيقا، يحجب عنا هنا حدث هذا التعليق»(21). ليس اللامفكر فيه إذن شيئاً خارجاً عما فُكِّر فيه بعيداً عنه. والحوار مع تاريخ الفكر لا يرمي إلى تفنيد آراء المفكرين وتقويم أفكارهم لإكمال نقص الفكر وتصحيح أخطائه. ذلك أن مسألة الوجود ليست مسألة خطأ وصواب. إن الميتافيزيقا ليست مجرد خطأ: «إنها، من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود، قد قامت انطلاقاً من قدر الوجود ذاته. الميتافيزيقا في ماهيتها هي سر

(19) Ibid. p. 285.

«وهذا النسيان يعطي للاختفاء لظاهري لما هو طي النسيان حضوره الخاص».

انظر ايضا : "De l'essence de la vérité", *in* Question I; op. cité. p. 185

(20) Heidegger. "Identité et différence" op. cité p. 283

يقول هايدغر في كتابه عن كنط ص. 255: «إن ما كشف عنه كنط فيما وراء التعابير الصريحة، إن هذا هو ما لم يرق هو ذاته إلى الإفصاح عنه. وبصفة عامة فإن ما تنطوي عليه كل معرفة فلسفية من أمر حاسم ليس هو ما تفصح عنه بصريح العبارة بل ما تعرضه أمام الأنظار كشيء لم يقل بعد». بل إن هايدغر يطبق هذا الراي حتى على فكره هو: «ألا يتستر مجهودنا نحن كذلك وراء أشياء لا ندركها؟ ص. 360.

من هنا يستنتج هايدغر أن تاريخ الفلسفة عند هيجل هو تاريخ إشكالات جاهزة يقول: «إننا نخالف هيجل من حيث إننا لا نكون، في تاريخ الفلسفة، أمام مشكل موروث جاهز، تمت صياغته من قبل، وإنما أمام ما لم يسأله أحد خلال تاريخ الفلسفة بأكمله».

Identité. op. cité. p. 285.

(21) Heidegger. Chemins, op. cité. p. 175

الوجود. لكنه سر لم يفكر فيه، لأنه ظل سراً مبهماً»(22). هناك خاصية مزدوجة للتراث الفلسفي عند هايدغر: فبينما يشكل هذا التراث دخيرة العقل الواعي بذاته، عند هيجل، ولحظات لنمو الفكر، فإنه، في نظر هايدغر، ينبوع وحاجز. فتاريخ الفلسفة، الذي لا يمكن للفكر أن يتجاوزه إلا بمحاورته، والذي هو الكفيل وحده بأن يمهد لما لم يفكر فيه، يشكل في الوقت ذاته حاجزاً دون ذلك: «فالميتافيزيقا، بالكيفية التي تفكر فيها في الوجود، تشكل، بالرغم من أنفها عائقاً يحول دون الإنسان وإقامة علاقة أصيلة بالوجود»(23).

ذلك أن حركة التاريخ إن كانت تتحدد عند هيجل كشيء حصل وتمّ كصيرورة جدلية، فإن التاريخ لا يتم عند هايدغر كحصول، والحصول لا يقتصر على انسياب الزمن. ولا يتحقق داخل الزمان بمفهومه العادي. ذلك أن هيجل عندما يؤكد أن الفكر أو التاريخ، يقع داخل الزمان، فهو لا يفكر بعيداً عن الزمان العادي. فـ«المفهوم الهيجلي عن الزمان هو صياغة للتصور العادي عن الزمان»(24). يتوصل هايدغر إلى هذه النتيجة بعد تحليل يجمله أحد الدارسين فيما يلي:

- إن هيجل يتعرض لمشكل الزمان داخل فلسفته في الطبيعة. «ومن ثمة فإن هذا المفهوم ينتمي إلى أنطولوجيا طبيعية، وإلى الوسط نفسه والسمات نفسها التي

(22) Ibid. p. 217

(23) M. Heidegger. "Qu'est ce que la métaphysique ?". *in* **Question I**. p. 30

يؤكد هايدغر كثيراً على هذه الخاصية المزدوجة للتراث الفلسفي. وهذا منذ كتاباته الأولى. نقرأ في الوجود والزمان (ص. 38) على سبيل المثال:

«إن التراث الذي يفرض سيادته، بعيداً عن أن يسمح بإدراك ما ينقله فإنه غالباً ما يساهم، على العكس من ذلك، في تغليفه وحجبه وهو يحط من محتواه ويجعل منه مجرد بداهات فيحول دون بلوغ «المنابع» الأصلية التي نهلت منها المقولات والمفاهيم التقليدية في جزء منها على الأقل. بل إن التراث قد يرمي بهذه الأصول طي النسيان فيقضي على الحاجة إلى فهم ضرورة العودة إلى المنابع. إنه يستأصل الإنسان من تجذره التاريخي إلى حد أن اهتمامه لا يعود منصباً إلا على تعدد النماذج والاتجاهات والآراء الفلسفية الممكنة عند أكثر الثقافات بعداً وغرابة. عاملاً بذلك على إخفاء استئصاله وراء هذه المنفعة. ونتيجة لذلك فإن الإنسان بما يوليه من اهتمام بالتأويل الفيلولوجي الموضوعي للتراث، لا يعود في استطاعته أن يدرك حتى أبسط شروط إمكان الرجوع الحقيقي إلى الماضي كتملك خلاق» *الوجود والزمان*، ص. 38. غاليمار.

(24) - Heidegger. - Sein und Zeit cité dans D. Souche - Dagues :
"Une exégése heideggienne: Le Temps chez Hegel d'aprés le § 82 de S.U.Z"
R.M.M.N°1. Janvier - mars 1979.

يتميز بها التصور الأرسطي كما هو معروض في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة»(25).

- وهو يثبت أن حقيقة المكان، الذي يرتد إلى نقط، هي الزمان الذي يرتد إلى سلسلة من الآنات.

- يمثل جوهر التأويل الهيجلي للزمان في تعيينه كنفي للنفي.

- يستخلص هيجل من ذلك أن الفكر يقع في الزمان للتقارب الموجود بينهما: فكلاهما نفي للنفي ونفي مطلق.

بناء على ما سبق يستنتج هايدغر أن المفهوم الهيجلي عن الزمان ليس هو المفهوم العادي فحسب، بل إنه المفهوم التقليدي الذي كرسته الميتافيزيقا، أي مفهوم أرسطو. ومن ثم فهو يعقد مقارنة بين المفهوم الهيجلي والمفهوم الأرسطي فيقول: «يرى آرسطو أن ماهية الزمان هي الآن le nun، وهيجل كذلك. وهو يحدد الآن كنهاية Oros وهيجل كذلك. وهو يدرك الآن كنقطة Stigmé وهيجل كذلك. وهو يتصورالآن كهذا المشار إليه، وهيجل يطلق عليه «هذا المطلق». وفق التقليد المتعارف عليه يربط أرسطو الكرونوس بالكرة، أما هيجل فيلح على الدورة الدائرية للزمان. وهكذا فباستطاعتنا أن نبين أن التصور الهيجلي للزمان مستقى من فيزياء أرسطو بكيفية مباشرة»(26).

قد يرد البعض بأن ما يقوله هايدغر هنا مقصور على كتاباته الأولى، وأنه سيتخلى عن هذا الموقف بعد الانعراج، وأنه سيلح على مفهوم القدر والعصور التاريخية أكثر من اهتمامه بنقد المفهوم الأرسطي - الهيجلي عن الزمان. ولا تهمنا هنا الدراسة التاريخية لأفكار هايدغر وتحولاته ابتداء من *الوجود والزمان*. ويكفي أن نذكر بأن المحاضرة التي ألقيت سنة 62 تعود للمسألة نفسها. وهي بعنوان «الزمان والوجود»، وأنه عاد في دروسه التي نشرت في كتاب *ما هذا الذي نسميه تفكيراً؟* إلى الاهتمام بنقد المفهوم الهيجلي عن الزمان ومجاوزته.

وبالفعل، فنحن نقرأ في هذا الكتاب: «على التمثل الأرسطي للزمان، هذا

Derrida. - "Ousia et grammé" *in* marges op. cité. p. 39 (25)
Heidegger. - SUZ cité in Derrida : marges. op. cité. p. 40 (26)

التمثل الذي كان الإغريق قد رسموا معالمه قبل أرسطو ذاته، تقوم جميع المفاهيم التي ظهرت فيما بعد عن الزمان »(27). وهذا لا يستبعد ظهور مناحي مختلفة لتأويل الشيء ذاته عند مختلف المفكرين، عند أفلوطين مثلاً، والقديس أوغسطين، وعند لايبنتز وكنط وهيجل وشيلينج. كل هؤلاء لا يحيدون عن الطرح العادي والميتافيزيقي لمسألة الزمان: إذا طرحت الميتافيزيقا مسألة الزمان، مسألة ماهية الزمان، فإنها تطرحها، من دون شك، بالكيفية نفسها التي تنهجها في طرح المسائل: «إن الميتافيزيقا تتساءل عن وجود الموجود؟ (أرسطو)، تتساءل عن وجود الموجود انطلاقاً من الموجود. تتساءل عما هو موجود في الموجود؟ فيم يقوم في الموجود وجوده؟ (...) تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان؟ ما أن يطرح الفكر الميتافيزيقي السؤال حتى يكون قد عرف ما يعنيه بالموجود وما يقصده بلفظ الوجود. الموجود عنده هو الحاضر، هو الماثل، والموجود يزداد وجوداً كلما ازداد حضوراً. وهو يزداد حضوراً كلما امتد قيامه، كلما طالت مدة قيامه.».

هذا التفسير العادي ـ الأرسطي لوجود الموجود يستمد من الزمان مفهومه عن الوجود. يظهر هذا في تحديد معنى الوجود كـ *باروسيا* و *أوسيا* التي تعني بالمعنى الأنطلوجي ـ الزماني الحضور. يدرك وجود الموجود إذن كحضور. و« هو يفهم بدلالة نمط معين للزمان هو الحاضر »(28) يزداد الموجود وجوداً كلما ازداد حضوراً، كلما امتد قيامه، كلما طالت مدة قيامه.وما الذي يكون حاضراً في الزمان؟ « إن ما يحضر في الزمان هو الآن »(29). المفهوم العادي ـ الفلسفي ـ التقليدي، المفهوم الأرسطي ـ الهيجلي، المفهوم الميتافيزيقي يدرك الزمان انطلاقاً من الحضور و*الأوسيا* انطلاقاً من *الباروسيا*. وكل ما تقوم به الفلسفة في شكلها الحديث، ابتداء من ديكارت حتى هيجل، هو أنها ستحول الحضور إلى مثول أمام الذات، التي تتمثل، وتحول الموجود الأسمى إلى ذات تدرك نفسها وتتمثلها في المعرفة المطلقة. إنها ستحول الحضور والمثول إلى موضوع يوضع أمام ذات، موضوع سيكون خاضعاً للسيطرة التقنية لهذه الذات.

Heidegger. "qu'appelle-t-on penser ? op. cité. pp. 74 - 75 (27)
Heidegger. "L'être et le temps". Trd. Française, Gallimard, pp. 42. (28)
Heidegger. "Qu'appelle-t-on penser ?" op. cité. p. 75 (29)

حتى الجدل الهيجلي إذن «يضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفظ به»(30)، وهو سيجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر ـ الحاضرُ الماضيَ ـ الحاضرَ نحو مستقبل سيحضر. إلى حد أن هايدغر يذهب إلى الحديث عن عجز هيجل أن يعطي مكانة لبعدي الماضي والمستقبل، اللهم المكانة الذاتية، (في الذاكرة والخوف والأمل). «وهي، كما نرى، مكانة سيكلوجية»(31).

أن نتمثل الزمان إذن بعيداً عن الميتافيزيقا معناه أن نتمثله بعيداً عن مفهوم الحضور. وحينئذ سيتحقق حصول التاريخ كقدر لحقيقة الوجود. والوجود يبلغ قدره من حيث إنه يعطي نفسه، وهذا يعني أنه «*يعطيها ويحجبها في آن*»(32). إن الحاضر لا يحضر. وهو في تباعد دائم عن نفسه. إنه تائه ضال. ولولا هذا التيه والضلال لما كان هناك تاريخ(33).

عندما يعين هايدغر الانسحاب والأفول كخاصية أساسية للوجود فهو لا يعمل، كما يقول بوفري، «إلا على شرح قولة لهيراقليط: إن ما يميز الظهور هو الاختفاء (...) للإشارة إلى قوة ظهور الأشياء، تلك القوة التي تختفي كلما ظهرت الأشياء كأشياء، كان الإغريق يستعملون لفظاً يتخذ عندهم دلالة عظمى هو لفظ الوجود»(34).

Derrida. J. -**Marges. op. cité**. p. 42 (30)

Souche-Dagues: "Une exégése heideggerienne" **art. cité**. p. 106 (31)

Heidegger. - "Lettre sur l'humanisme". op. cité. p. 109 (32)

يقول ج. دريدا: «ينبغي أن تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو ليكون هو ذاته. بيدَ أن هذه المسافة التي تشكله كحاضر ينبغي في ذات الوقت أن تصدع الحاضر ذاته وتخلخل، مع الحاضر، كل ما يمكن أن يفهم عن طريقه. وأعني كل موجود وبالأخص ما يتخذ في لغة الميتافيزيقا اسم الجوهر والذات. هذا التركيب للحاضر من الآثار هو الاختلاف».

Marges de la philosophie. op. cité. p. 13

Heidegger. **Chemins. op. cité**. p. 275 (33)

الظاهر أن هايدغر، بالرغم مما يقوله فيما بعد عن نيتشه ومفهومه للزمان، الظاهر أنه يتبنى موقف نيتشه هذا. فهو يقول: «في وحدة المستقبل وما مضى يتزامن الدازاين كحاضر. والحقيقة أن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. ولكن إذا أدرك الحال الراهن انطلاقاً من المفهوم المستقبلي والتكراري لإمكانية الوجود، فإن التاريخ الأصيل سيقوم ضد الحال الراهن».

أنظر بهذا الصدد:

Heidegger - **S.U.Z.** cité *in* Birault, **Heidegger... op. cité**. p. 605

Beaufret. J. - **Dialogue avec Heidegger III**. Minuit, 1974, p. 206. (34)

إن الوجود كاختلاف منسي، كأفول وانسحاب، يتستر بكيفيات مختلفة ليفسح المجال لانكشاف (أليتيا) يفكر في الوجود والحضور من خلاله. فالوجود، عندما يحجب ماهيته، يكشف عن شيء آخر، وأعني عن الأساس، إما في صورة مبدإ وأرخي، أو في شكل علائق وعلل وأسس. إن الوجود عند انسحابه يخلف من ورائه هذه الأشكال من الأسس. ففي كل مرة يعين الوجود حقيقة الموجود(35). لا عجب إذن أن تكون مسألة الحقيقة، كما يؤكد بوفري، «هي الموقع الأساس لتمييز عصور العالم»(36). فليست عصور العالم إلا الكيفيات المختلفة التي تحددت بها ماهية الحقيقة. إنها الصور المتباينة التي اتخذها الوجود لينكشف كحضور، فاليوناني والمسيحي والمحدث والكوني والغربي، كل هذه العصور ندركها انطلاقاً من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود بما هو حقيقة وانكشاف، ولا ـ اختفاء (أليتيا)، فهو يخفي أكثر مما يظهر. بيد أن هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود ابتداء. وهذا بحيث لا يتابعه الفكر. فانكشاف الموجود وظهوره يخفي وضوح الوجود ويغلفه. إن الوجود ينسحب عندما ينكشف في الموجود. وهكذا فإن ما يظهر ويضيء، وأعني الوجود، يتيه بالموجود، ولا يعرض الموجود إلا في التيه، فيقيم بذلك عالماً من الضلال. «ذاك هو مجال حصول التاريخ (...) ولهذا فإن كل حصول تاريخي أصيل لا يؤوّل بالضرورة إلا تأويلاً خاطئاً»(37).

ينظر الاستذكار إلى الميتافيزيقا إذن من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود. إنه ينظر إلى الوجود في مختلف الأشكال التي ابتعد بها كي ينكشف على شكل حضور، سواء أكان هذا الحضور هو المعنى الأفلاطوني أو الجوهر الأرسطي أو اليقين الديكارتي

(35) M. Heidegger. - **Le principe de Raison.** Trd. Préau. Gallimard. 1962.

يقول ج. دريدا: تطلق على المركز، وبالتتابع ووفق نظام خاص، أسماء متنوعة متباينة. وربما كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ لهذه الاستعارات والكنايات. لكن هذه الأشكال كلها تجتمع في كونها تعين الوجود كحضور بجميع ما في الكلمة من معان، وباستطاعتنا أن نبين أن كل الأسماء التي أطلقت على الأساس والمبدأ أو المركز قد دلت دوماً على ما هو ثابت في الحضور (مثل المثال الأفلاطوني والأرخي والغاية والجوهر والماهية والوجود والذات الترسندنتالية والوعي والإنسان»

L'écriture et la différence. pp. 410 - 411.

(36) J. Beaufret. **Dialogue avec Heidegger III.** p. 198. op. cité.

يضيف بوفري: «ليس من قبيل الصدفة أن يحمل أكثر مؤلفات هايدغر جرأة عنوان حول *ماهية الحقيقة*».

(37) M. Heidegger - **Chemins. op. cité.** p. 274.

أو المعرفة المطلقة عند هيجل. «إن استذكار تاريخ الوجود يفكر في الحدث التاريخي الأصيل كحصول يبتعد كل مرة لاختلاف ماهية الحقيقة»(38).

هذا الابتعاد المتجدد المتكرر هو ما يشكل عصور التاريخ époques. يستعمل هايدغر هذه الكلمة في معناها الفينومينولوجي كما هو عند معلمه هوسرل. المعروف أن هذا اللفظ يعني في منهج هوسرل تعليق الحكم ورفعه. لذا يقول هايدغر: «نستطيع أن نطلق عصور الوجود على هذا الابتعاد المنير لحقيقة ماهيته (...) فعنه تصدر الماهية المتسترة لقدره، تلك الماهية التي تشكل تاريخ العالم. كل عصر من عصور التاريخ هو عصر يتيه. وإن خاصية الابتعاد والتستر التي يتصف بها الوجود تتأتى من صبغته الزمانية»(39). فعند كل عصر من العصور ينكشف عالم من العوالم. أي تنكشف بالنسبة لإنسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل(40).

ليست عصور التاريخ إذن مراحل نموه وتطوره. إنها ليست عصوراً تتعاقب ويتلو بعضها البعض «فالتاريخ ليس تعاقباً لعصور، وإنما هو اقتراب *للشيء ذاته* الذي يعني الفكر في أنماط متعددة، وفي صيغ متنوعة من المباشرة»(41) ليست عصور هايدغر هي لحظات هيجل moments. ذلك أن هيجل، وهو في هذا لا يحيد عن التقليد الفلسفي، يجد موضوع الفكر في الوجود بما هو كذلك وفي كليته. أي في لحظات الفكر التي تقوده من الخواء إلى الامتلاء(42). فتاريخ الفلسفة يسير عنده سيراً تقدمياً. والفلسفة المتأخرة تنطوي على كل ما أنتجه عمل آلاف السنين. إنها حصيلة

(38) انظر بهذا الصدد وما بعدها:

Heidegger. - **Nietzsche II.** p. 391.

يقول هايدغر: «تتولد القرارات الأساسية للتاريخ حسب الكيفية التي تحدد بها الماهية الأصلية للحقيقة».

- De l'essence de la vérité *in* **Questions I.** op. cité. p. 179.

(39) **Chemins.** op; cité. p. 27

(40) J. Beaufret. **Dialogue.** op. cité. p. 209.

(41) Heidegger. - **Chemins. op. cité.** pp. 175 - 6

ذات الشيء هذه، هذه الذاتية هي ما يسمح بترابط في تاريخ الفكر. فلا يرجع هايدغر العلاقة بين المفكرين إلى المفهوم التنجيمي للتأثير ولا يقول بأن هذا تأثر بذاك. يقول: «فلا يتوقف مفكر على آخر. بل إنه يرتبط معه عندما يفكر فيما يبعث على التفكير في الوجود. وهذا الارتباط هو الذي يجعله قابلاً لأن يتأثر بما فكر فيه المفكرون».

Qu'appelle-t-on penser ? p. 72.

(42) **Identité et différence, op. cité.** p. 291

كل ما سبقها. وليس تاريخ الفلسفة إلا نمو الفكر منظوراً إليه تاريخياً. إنه تاريخ مختلف أشكال النمو التي عرفها الفكر ذاته. إنه عرض للحظاته ودرجاته كما تعاقبت في الزمن. تاريخ الفلسفة هو هذا التعاقب والتطور في الزمان(43). إنه تطور يحكمه قانون التجاوز. تطور يلغي الماضي ويحافظ عليه في الوقت ذاته. فبفضل عمل السلب، وعبر سلسلة من التوسطات، ينقلنا التجاوز نحو لحظة اكتمال وامتلاء تصبح فيها الحقيقة يقيناً مطلقاً ومعرفة مطلقة. ويتخذ فيها الوجود معناه التام.

يرفض هايدغر أن يكون قانون التاريخ هو قانون التجاوز: «إن القانون الذي يأتينا من اللامفكر فيه لا يؤدي إلى اعتناق فكر الماضي وضمه داخل نمو يتجاوزه»(44). إن التاريخ، كما سبق أن قلنا، ليس تعاقباً لعصور، وإنما هو اقتراب لذات الشيء، بيد أن هذا الاقتراب لا يعني إرجاع التاريخ إلى حاضر دائم. إنه، على العكس من ذلك، ابتعاد عن الأصول: «فتاريخ الوجود، الذي يعرف تاريخياً بالميتافيزيقا، يتمثل في هذا التقدم الذي يفلت من يديه لحظة البداية ويضيّعها»(45). لذا فإن الحوار معه يقتضي أن يحرر الفكر الذي نقل إلينا فيتمكن من العودة إلى ما اختزن فيه وادخر «إلى هذا الذي لم ينفك عن الوجود، هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته، وكان دوماً أسبق منه متقدماً عليه، دون أن يُفكّر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن يُنظر إليه كأصل»(46). ليس تاريخ الفلسفة إذن عرضاً للحظات نمو الفكر، كما ارتأى هيجل، وإنما هو عودة إلى الأصول.إنه تاريخ جنيالوجي لا يعتمد التجاوز، وإنما الرجوع إلى الوراء.«فهذا الرجوع هو الذي يقودنا إلى ميدان أهمل حتى الآن، وهو أول ميدان يستحق أن يذهب فيه التفكير إلى الحقيقة في وجودها. الرجوع إلى الوراء ينطلق من الميتافيزيقا ليبلغ ماهية الميتافيزيقا ويفضح سرّها»(47).

يتضح لنا الفرق بين هايدغر وهيجل، في إدراك كل منهما لحركة التاريخ وعلاقة تلك الحركة بأصولها، إذا ما اعتبرنا الكيفية التي ينظر بها كل منهما إلى

(43) Hegel. Leçons, op. cité. p; 109
(44) Heidegger. **Identité et différence, op. cité**. p. 283
(45) Heidegger. **Nietzsche II, op. cité**. pp. 395.
(46) Heidegger. Identité et différence, **op. cité**. pp. 283 - 4
(47) Ibid. p. 285

اليونان. فعلى الرغم من أن الفكر اليوناني بالنسبة إليهما معاً ليس بَعْدُ فكراً فإن هذا اللَّيْسَ ـ بَعْدُ بالنسبة لهيجل، هو ليس بعدُ الوجود كمباشر غير متعين، وهذا التعريف للوجود يتم من وجهة نظر التوسط المتعين، وبالتالي من وجهة نظر التصور المطلق. وهذا يعني، على حدّ تعبير هيجل نفسه، أن إنسان الإغريق لم يكن له أن يعود إلى ذاته كما هو الحال بالنسبة إلينا. حقّاً إنه كان ذاتاً، ولكنه لم يكن يعي ذلك. الوجود هنا فكر، لكنه لا يعرف شيئاً عن ذلك. وحتى الفكر ذاته لم يع بعد ذلك. فالمحتوى، أي موضوع الفكر، هو الفكر الموضوعي. الفكر الذي يكتفي بالوجود الكلي المباشر. هذه المرحلة الابتدائية للوعي الإغريقي هي مرحلة لأطروحة. مرحلة التجريد.

يقيم هايدغر مع الإغريق علاقة مخالفة لهذه العلاقة التي يقيمها هيجل. فما لم يفكر فيه الإغريق، عند هايدغر، يتحكم في فكر الإغريق، وفي مجموع *التاريخ*: إنه اللامفكر فيه. «إن ما انطوى عليه ذلك الفكر صدرعنه الوجود، وكل ما استطاع تاريخ الفلسفة أن ينقله تحت اسم الوجود »(48).

إن فجر الفكر يظل معتماً بالنسبة لذاته من حيث هو إشراقة أولى. ويأتي المساء كي ينكشف الفجر في حقيقته التي كانت محجوبة. فإذا كان العالم الإغريقي مهد الفكر وفجره، فربما لا يستمد ذلك الفجر عمقه إلا إذا نظر إليه من خلال المغيب. فليست العودة إلى الإغريق بقصد إبراز المعجزة الإغريقية ولا لمعرفتهم معرفة أكثر إتقاناً. «إننا لا نبحث في الفكر الإغريقي حبّاً في الإغريق، وطلباً للمعرفة، وسعياً وراءها. لا نبحث فيهم من أجل حوار أكثر دقة. وإنما في ما يمكن أن يرقى، من خلال هذا الحوار، إلى مستوى القول. ذاك هو الشيء ذاته الذي يهم الإغريق، ويهمنا بكيفيات مختلفة. ذاك هو ما ينقل فجر الفكر نحو قدر مغيبه. وفقاً لهذا فحسب يصبح الإغريق إغريقاً بالمعنى التاريخي الأصيل. فليس الإغريق في استعمالاتنا اللغوية خاصية عرقية، ولا موطناً ولا ثقافة أو حضارة: الإغريقي فجر قدر

(48) H. Birault. Heidegger et l'expérience de la pensée. pp. 410 - 412

يقول هايدغر: «إننا لا نزيل الوجود الإغريقي من خلال المنظور الهيجلي كموضوع لتمثل مباشر يصدر عن ذات لم تدرك نفسها» أنظر مقال: «*هيجل ومفهومه للتجربة*». Chemins. p. 109

انكشف على ضوئه الوجود كموجود »(49).

ليست علاقتنا بالإغريق إذن علاقة تأريخية. إننا لا نعثر عندهم على مبدأ تفسيري نعلل به تسلسل الوقائع فيما بعد. إن استرجاع ما قاله الإغريق معناه أن نجد أنفسنا في وحدة القدر الذي هو قدرنا، والذي صدر عنه كلام ما انفك يعود نحونا في الوضوح ـ الغامض للتراث. « وحينئذ لن يكون العالم اليوناني وراءنا إلا ظاهرياً، من حيث هو ماض تأريخي يمكن لعلم التاريخ أن يعرضه علينا. إنه ليس وراءنا بقدر ما هو يعنينا ويهم حاضرنا فيما ينطوي عليه من غموض وفيما يقوى عليه من طاقة مستقبلية »(50).

قد يرد البعض بأن هذا الحضور الدائم للتراث أمر وارد عند هيجل ذاته. وبالفعل، فقد سبق أن رأينا أن هيجل يعني بتعاقب اللحظات التاريخية التجاوز أي الاحتفاظ والإبقاء. إلى حد أنه يؤكد «أننا، في تاريخ لفلسفة، لا نكون أمام ماضٍ بالرغم من أننا نكون أمام تاريخ. إلا أن محتوى ذلك التاريخ يتكون من المنتوجات العلمية للعقل. وهذه تتمتع بالضرورة والثبات»(51). والظاهر أن هايدغر، عندما يأبى للتراث الفلسفي أن يكون شيئاً مضى، ومجرد موضوع من موضوعات التأريخ، وعندما يؤكد أنه « يجيء صوبنا، لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا »(52). فهو لا يعمل إلا على تأكيد ما يذهب إليه سابقه. بيد أن الأمر على خلاف ذلك، وهو يعود أساسا إلى اختلاف مفهومهما عن الزمان والحاضر، والتذكر والنسيان، والتطابق والاختلاف. فحركة التاريخ الهيجلي، كما رأينا، هي انتقال من اللاتعيين نحو التعيين، ومن الخواء نحو الامتلاء ومن النسيان نحو التذكر، حيث يكون النسيان مباشرة ولا تعييناً، أما عند هايدغر فيكاد الأمر ينعكس. سبق أن رأينا أن النسيان لا يعني عنده الضياع وعدم الاحتفاظ. كما أن التذكر لا يعني فحسب استعادة الماضي. لكن الأهم من هذا كله، أن التاريخ عند هايدغر ليس حركة تقدمية تنتقل من الخواء نحو

(49) Heidegger - **Chemins** p. 274

(50) Beaufret. J. - **Préface du principe de Raison**, op. cité. pp. 31 - 2

(51) Hegel. - **Leçons,** op. cité. p. 69

(52) Heidegger. "**Q'appelle-t-on penser ?**" op. cité. p. 117

الامتلاء، إنه على العكس من ذلك، حركة تدع الأصل يفلت من يدها. ولكن الأصل هنا لا يعني لحظة ممتازة من لحظات التاريخ. وقد رأينا في الفصل السابق التحول الجوهري الذي طرأ على مفهوم الأصل عند نيتشه. ولا يعمل هايدغر في النهاية إلا على تبني الموقف الجنيالوجي عن الأصل. فليس الأصل عنده هو البداية الزمنية الكرونولوجية: «إن بداية الفكر الغربي ليست مطابقة لأصله. البداية هي الغلاف الذي يحجب الأصل ويغلفه»(53). فالأصل لا ينفك عن الابتداء: «إنه يظهر بحيث يسبق كل ما يحدث وهو لذلك يأتي بالرغم من تستره ليقترب من الإنسان كموجود تاريخي. إن الأصل لا يمضي أبداً. إنه ليس شيئاً يمضي ويزول. لذلك فنحن لا نجد الأصل أبداً إذا ما أولينا نظرنا نحو الماضي الزماني التأريخي. بل نجده في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في الوقت ذاته في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود(54). هو إذن أصل جنيالوجي لا يسأل من أين صدرت الأشياء؟ بل أيضاً كيف تكونت؟ (55).

ليس الرجوع إلى الوراء إذن مجرد عودة تأريخية إلى المفكرين القدماء لإثبات ما قالوه على أنه حقيقة أصلية، على أنه أصول. إنه، على العكس من ذلك، ينظر إلى الأصول على أنها نسخ، وإلى البدايات على أنها تكرار. وهذا لا يعني أنه يرجع التاريخ إلى عود *للشيء ذاته*. إنه لا ينظر إلى التراث الفلسفي كحاضر دائم. وإنما يقف بالضبط عند التباعد الذي يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته. وهو لا يحاول أن يرد هذا التراث إلى وحدة أصلية، وإنما يريد أن يبرزه في اختلافاته. لا ينظر إليه على أنه حضر في وقت بعينه، وتحدد كذاتية متعينة. إنه يريد أن يلتفت إلى ماض ما ينفك يمضي، وحاضر ما فتئ يحضر. ذلك أن الزمان الحقيقي، كما سبق أن أشرنا، *ليس انسياب الزمن، ولا حركة صيرورة، وإنما إقامة حاضر يمتد بعيداً نحو الماضي، ولا يكون تذكراً له فحسب. وإنما تنبؤاً واستقبالاً. في هذا الزمان يتعاصر الكل*

(53) Ibid. p. 154
(54) Heidegger. - Nietzsche II, op. cité. p. 391
(55) Ibid. p. 55

ويتساوق، ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضا(56).

ثم إن هذا الرجوع لا يعني خطوة منعزلة متفردة للمفكر وإنما «حركة الفكر ودرباً طويلاً يلزم قطعه»(57). فكما أن تاريخ الفكر ليس تاريخ مفكرين، وإنما تاريخ الوجود بكامله، وكما أن النسيان ليس إغفال مفكر وإهمالاً من جانبه، وكما أن الاستذكار ليس قدرة سيكلوجية، فالرجوع هنا أيضاً، رجوع الوجود ذاته. إنه *الشيء ذاته* الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود. لكنه، بالرغم من ذلك، ليس ذاتاً تاريخية. فليست علاقة الفكر بالوجود عند هايدغر، علاقة ذات بموضوع. ونحن إن كنا نجد الموقف نفسه عند هيجل فإن الأمر ينطوي، مع ذلك على كثير من الخلاف: صحيح أن هيجل يوحد بين الذات والموضوع، مثلما يوحد بين الصورة والمحتوى، بين الوجود ومعناه. وقد سبق أن قلنا إن المنطق عنده ليس قواعد صورية، وإنما ما يقوله الوجود، إنه لوغوس الوجود. إن الوجود يدل ويعني بالنسبة لذاته. فالمطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لنفسها. وهذا في المعرفة المطلقة وبها. وصحيح أيضاً أن هذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على نفسه، كما في الكوجيطو الديكارتي، وإنما انعكاس المباشر على نفسه. إلا أن هذه المعرفة، عندما جعلت من الوجود موجوداً أسمى، هو أساس مطلق لكل موجود، وجعلت من الفكر تمثلاً يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على أساس الوجود المطلق فهي لم تحد عن فلسفة الذاتية. «ذلك أن التمثل يجعل الموضوع ماثلاً وحاضراً عندما يستحضره أمام الذات. وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لنفسها»(58). إن هيجل ظل إذن وفياً لديكارت. وهو أثبت ذاتاً هي المطلق نفسه.

ليس الرجوع إلى الوراء إذن استذكار ذات متذكرة. لكنه ليس كذلك إحياء وبعثاً للماضي. لقد سبق أن قلنا إن النسيان لا يعني عند هايدغر الإتلاف والفراغ، مثلما أن الذاكرة لا تدل على العثور والامتلاك. فإذا كان التاريخ عند هيجل انتقالاً

(56) Beaufret. - **Dialogue. op; cité.** p. 226

1980. p. 164.

(57) Heidegger. - **Identité et différence. op. cité.** p. 284

(58) Heidegger. "Hegel et son concept de l'expérience" *in* **Chemin** idées / Gallimard,

1980. p. 164.

من الخواء نحو الامتلاء، إذا كانت الذاكرة عنده تراكماً واغتناء وكان تاريخ الفلسفة، والفلسفة ذاتها، بناء للمنظومة، فإن التاريخ، عند هايدغر، تحرير للفكر وعودة إلى ما اختزن فيه وادخر، عودة إلى هذا الذي لم ينفك عن الوجود، هذا الذي يهيمن على التراث الفلسفي منذ بداياته، وكان دوماً أسبق منه. ليس تاريخ الفكر إذن بناء وتشييداً وإنما هو هدم وتقويض: «فإذا كنا نود أن تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخه، فينبغي أن ينتعش تراث قد تحجر، وأن يُطَهّر من الشوائب التي علقت به عندما قطع الزمن. ونحن ننظر إلى هذه المهمة كتقويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث وادخره واحتفظ به من الأنطلوجيا القديمة»(59). ليس الاستذكار إذن إكمالاً لنقص في المعارف ولا زيادة في الاطلاع والمعرفة. وبالرغم من ذلك، فلا ينبغي أن يدرك في معناه السلبي. *فليس التقويض رفضاً للتراث الفلسفي وإهمالاً له*: «إنه لا يهدف إلى أن يرمي بالماضي في العدم»(60) لا يريد أن يضيع التراث الفلسفي بالمرة. إنما يريد أن يسترجعه ويتملكه. إلا أن التملك تملك لفراغات، والاستذكار استذكار لنسيان. *تاريخ الميتافيزيقا لا يمكن أن يكون إلا تجاوزاً*.

تملك تاريخ الفلسفة إذن هو نهاية له لبداية تاريخ الفكر. إلا أن الحديث عن النهاية لا يعني أنه من الآن فصاعداً لن يظهر بعد من يفكر تفكيراً ميتافيزيقياً، أو من يضع منظومات في الميتافيزيقا. كما أنه لا يعني بالأولى أن النزعات الإنسانية لن تقوم بعد على الميتافيزيقا. «إن نهاية الميتافيزيقا التي نعنيها هنا هي بداية بعثها وإحيائها»(61). فالذي يفكر في حقيقة الوجود لابد وأن يتجاوز الميتافيزيقا. بيد أن هذا لا يعني أنه يفكر ضد الميتافيزيقا. «وإذا أردنا أن نستعمل عبارة مجازية لقلنا إنه لا يستأصل شجرة الفلسفة. إنه يقلب الأساس ويفلح الأرض. الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة. بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الأولى للفكر. ذلك أن الفكر

(59) Heidegger - **L'Etre et le temps**. op. cité. p. 39

(60) Ibid.

(61) Heidegger. - Nietzsche II. op. cité. p. 161

الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا »(62). لكن التجاوز لا يعني « الترفع على، ولا حتى النبذ والإلغاء »(63). إلا أنه لا يعني كذلك الاحتفاظ والاحتضان. ثم إن التجاوز لا يصدر، مثله مثل التاريخ والتذكر والنسيان والرجوع، عن مفكر معزول، إنه ليس حركة متفردة منعزلة. إنه يصدر عن الوجود ذاته. لقد سبق أن قلنا إن الميتافيزيقا لا تعني، عند هايدغر، مبحثاً من المباحث الفلسفية، ودراسة من بين الدراسات. وإنما *البنية الأساسية للوجود*. لذا فإن مجاوزتها واكتمالها يعنيان أفول حقيقة الموجود. وهذا الأفول يتم في آن عن طريق انهيار العالم الذي حددته الميتافيزيقا واكتساح الأرض الذي هو نتيجة للميتافيزيقا(64). إن نهاية الميتافيزيقا هنا هي بعثها في أشكال فرعية « بيد أن هذه الأشكال لن تترك لتاريخ المواقف الميتافيزيقة الأساسية إلا وظيفة اقتصادية، وهي أن تزودها بمواد البناء التي يعاد عن طريقها، وبعد تحويلها التحويل الملائم، بناء عالم المعرفة من جديد »(65). وعيب التاريخ الهيجلي هو أنه أفقر هذه الأشكال. فعندما تخلص من الجزئيات وحصر المؤلفات الكبرى، وضيق منها ليقحمها داخل مشروعه المنطقي، حرم تاريخ الفلسفة قوته التفاضلية الحية الخلاقة(66). لقد نظر هيجل إلى التاريخ من منظور الوحدة والتطابق. وهو لم ير في الفلسفات إلا فلسفة واحدة، إلا الفلسفة. يقول: « ما القول في هذه الفلسفات المتعددة التي يقال عنها إنها حجة ضد الفلسفة، أي ضد الحقيقة؟ ينبغي أن نرد أولاً أنه لا وجود إلا لفلسفة واحدة »(67). « الحقيقة واحدة »(68)، ومنطلق الفلسفة ونهايتها هو ما يتعلق بوعينا المفكر بصفة عامة. وأعني بمعرفة الحقيقة الواحدة والوحيدة، ومعرفتها في الوقت ذاته كمنبع لكل ما تبقى.

(62) Heidegger. - "Le Retour au fondement de la métaphysique" *in* **Question I.** op. cité. p. 26.

(63) Heidegger. - **Chemins.** op. cité. p. 174

(64) Ibid. p. 82

(65) Heidegger. - **Nietzsche II.** op. cité. p. 161

(66) Robinet. A. "Dialectique et histoire de la philosophie" *in* **LA dialectique,** P.U.F. 1969, p. 105.

(67) Hegel. - **Leçons.** op. cité. p. 113

(68) **Ibid.** p. 36

لقد نظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الوحدة فاعتبر الاختلاف مجرد تعارض وتناقض، ورأى في مختلف الفلسفات لحظات تتعارض وتتناقض ولكن لتنضم في الأخير إلى بعضها البعض. بل إن تعارضها لم يكن، ومنذ البدء إلا تحت هيمنة وحدة هي وحدة الحقيقة التي هي «منبع كل ما تبقى». بيد أن مجاوزة هذا التاريخ لا يمكن أن تتم بالفعل إلا إذا استعدنا هذا التعارض، لا للقضاء عليه وضمه، وإنما لكي ننظر إليه من حيث ينم عن ضرورة، بحيث يبدو كل طرف من أطرافه مخالفاً للآخر، بحيث يبدو على أنه الآخر ذاته في إرجائه.

سيكون علينا أن نعود، فيما بعد، لمسألة التعارض هذه وما تتطلبه مجاوزة الميتافيزيقا من إعادة النظر فيها، بل وإعادة النظر في منطق الهوية والاختلاف ذاته. غير أن ما ينبغي أن نلح عليه هنا هو أن التوحيد و «إغفال الاختلاف» ليس يرجع في نظر هايدغر إلا لسيادة التقنية التي هي «اكتمال للميتافيزيقا»(69). وقد سبق أن بينا في تمهيد هذا البحث أن التقنية تحول الواقع الفعلي إلى واقع توحده الحسابات وينتفي فيه الاختلاف، وأن ما يتولد عن «مبدأ الإنتاجية هو غياب الاختلاف»(70). لذا قلنا بأن التقنية شكل من أشكال الحقيقة وعصر من عصور التاريخ وكيفية من كيفيات الوجود. إنها الكيفية التي يختفي بها الوجود ليظهر كمستودع، والانكشاف الذي يحكم التقنية «تحريض عن طريقه تظل الطبيعة مستعدة لتسليم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم»(71)، وبذا فهو يغدو مجرد «فعالية وتأثير» ويقترن بغياب التأمل كعجز منظم عن إدراك ما هو أهل لأن يكون موضع تساؤل. من هنا تصبح مجاوزة الميتافيزيقا بعثاً للاختلاف وإحياء للسؤال الذي هو «تقوى الفكر».

ولكن، لماذا هذا التمجيد الدائم للسؤال؟ ولماذا يعتبر هايدغر كل ما كتبه

(69) Heidegger (M). - **Essais et conférences. op. cité.** p. 45

(70) **Ibid.** pp. 112 - 113

نقرأ كذلك في كتاب «دروب موصدة»: «أن التقنية تريد أن تجعل العالم في انتظام، هذا، في حين أن هذه الكيفية في التنظيم هي التي تسوي، في انسجام الإنتاج ووحدته بين كل المستويات، أي بين كل المراتب».
Chemins, op. cité. p. 354.

(71) Heidegger. - **Essais et conférences**, op. cité; p. 20

مجرد «أسئلة»؟ ألا يعود ذلك لكونه، عندما أثبت أفول الأصول واستحالة بلوغها، جعل ذلك الأفول مقروناً بأصل أولي وبفجر عميق ربما كان هو ما يفسر تعلّق هايدغر بفجر الفلسفة وحواره الدائم معه؟ تلك هي الأسئلة التي يطرحها فوكو على النص الهايدغري. ذلك أن هايدغر وهو يقر باختفاء الأصول، يؤمن على معنى أبدي، معنى غائب حاضر في الوقت ذاته، معنى يشكل مدار التاريخ لأنه لا يفتأ يحضر أثناء تواريه. وما إلحاحه على استخدام مفهوم اللامفكر فيه، في نظر فوكو، إلا علامة على التعلق بذلك المعنى، وعودة مقنعة إلى فلسفات الكوجيطو «ما دام اللامفكر فيه مسكوناً على الدوام بنوع من الكوجيطو».

وعياً بصعوبة «الحلقة الميتافيزيقية» التي توقعنا فيها فلسفة هايدغر يدعونا فوكو إلى إقامة *حفريات للخطاب* تعتبر المعنى فعلاً من أفعال العلاقة يشترط حضوره بوجود شبكة من التمفصلات، معنى لا يتقدم الخطاب ولا يتأخر عنه، لا يظهر فيه ويتجلى، لكنه لا يختفي ويتوارى.

الفصل الثالث

حَفْرِيَاتُ المِيتَافِيزِيقَا

«هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا. ذلك لأن هذا التطابق، الوهن بالرغم من كل شيء، والذي نحاول أن نؤمن عليه، ونحفظه خلف قناع، ليس إلا افتعالا: فالتعدد يقطنه، ونفوس عديدة تتنازع داخله وأنظمة تتعارض، ويقهر بعضها بعضا».

م. فوكو

تبينا فيما تقدم كيف يعمل هايدغر على تقويض الزوج الميتافيزيقي نظرية/ تقنية وقلنا إنه لا يرى في التقنية إلا البعد الميتافيزيقي للعالم المعاصر، وأن التمييز بين النظر والعمل، والمعرفة والتطبيق والعلم والتقنية ما هو إلا بدعة كرّستها الميتافيزيقا.

على غرار هايدغر، سيعمل فُوكو في حفرياته على النظر إلى تاريخ الميتافيزيقا من وجهة تحاول أن تقوض الفصل الذي أقامته هاته بين النظري والعملي. ذلك أن الحفريات لا تسائل تاريخ الثقافات عن الفواصل التي تعزل النظري عن المؤسسي، وإنما تتوجه إلى الأرضية المعرفية المشتركة لتفتش من خلالها عن شروط

ظهور هذين المرفقين معاً: النظر والعمل. إنها تستهدف وضع اليد على أسلوب مغاير في رصد نظم المعارف وتاريخها، يتمثل أساساً في تصور تاريخ الثقافات كما لو كان سلسلة من النظم المعرفية تتقاسم لفترات تاريخية دائرة الحقيقة، فتبسط استراتيجياتها ومسلماتها على المجال المعرفي بجمله. هذه النظم المعرفية هي ما يطلق عليه فوكو *الإبيستيمي*. وليس *الإبيستيمي* شريحة من التاريخ تشترك فيها جميع المعارف ولا هو لحظة من اللحظات الهيجلية لتطور الفكر، ولا هو نظرة من النظرات إلى العالم التي افترضها التأريخ الماركسي.

إن من شأن *الإبيستيمي* أن يقوض المقولات الكبرى التي ابتدعها التاريخ الميتافيزيقي. فهو ينزع عن التحقيب التاريخي كل ما يحيل إلى مفاهيم مجردة «فهو ليس لوناً للمعقولية من شأنه أن يتخلل أشد العلوم تنوعاً فيظهر الوحدة المهيمنة للذات أو الروح أو العصر»(1). وإنما هو مجموع العلائق التي يمكن كشفها، في عصر معين، بين العلوم عندما نحللها على مستوى انتظاماتها الخطابية. فلا وجود إلا لإبيستيمي واحد ضمن ثقافة ما ولحظة معيّنة «هو الذي يحدد شروط إمكان كل معرفة، سواء أكان ذلك الذي يتجلّى في نظرية ما أو كان ذلك الذي يستثمر بصمت في الممارسة»(2).

ينطوي هذا المفهوم إذن على رغبة في إفراغ التاريخ الميتافيزيقي من مكوناته وتطهيره من الوعي المهيمن والإرادات السيكلوجية. فمعه لن يصح الحديث عن ذات واعية أو ماكرة تعلو على الأفراد وتجيء من عمق التاريخ، بل أضحت المعرفة والتاريخ نتاجاً لمجموعة من العلائق والنظم. وبالرغم من ذلك فليس الإبيستيمي مجرد إطار صوري ينحل إلى مجموعة من العلائق. فهو إن كان يحدّد شروط الإمكان، إن كان يشكل «القبلي التاريخي»، فهو ليس قبلياً منطقياً ولا مقولات وقوالب كنطية، فهذا القبلي «لا ينفلت من التاريخية، ولا يشكل فوق الأحداث وفي سماء ساكنة، بنية لازمانية، إنه يتحدد كمجموع القواعد التي تطبع ممارسة

(1) Foucault. l'archélogie du savoir, Gallimard, 1969, p. 250

(2) Foucault. Les mots et les choses, Gallimard, 1969, p. 179

الإبراز من عندنا.

خطابية»(3)، ومجموع الشرائط التي تخول للوحدات الخطابية إمكانية الواقع.

تنفصل الحفريات إذن عن تاريخ الأفكار، فهي تتوخى الوقوف عند ما يجعل المعارف والنظريات شيئاً ممكناً، وهي تتساءل: «حسب أية أنظمة تشكلت المعرفة، وعلى أساس أي قبلي تاريخي(...) أمكن لبعض الأفكار أن تظهر ولبعض العلوم أن تتكون، ولبعض التجارب أن تتشكل كي تنحل وتختفي فيما بعد»(4). إلا أنها إن كانت تقف عند الانتظامات الخطابية فهي لا تنحل إلى مجرد تحليل لغوي. ذلك أن *وحدات الخطاب* énoncés كما يحددها فوكو، ليست هي العبارات ولا القضايا. إنها ليست وحدات سيكلوجية ولا وحدات منطقية. فهي ليست قضايا لأن الجملة اللغوية نفسها، مع ما تحمله من المعنى نفسه، يمكن أن تشكل وحدات خطابية متمايزة، أي أنها يمكن أن تختلف من حيث شروط حقيقتها التي تتوقف على مجموعة الوحدات الخطابية التي تنتج ضمنها. كما أن هذه الوحدات ليست هي العبارات. ذلك أن عبارات متنوعة يمكن أن تردد وحدة خطابية واحدة. هذا إضافة إلى أن الوحدة الخطابية ليست وحدة نحوية تقتصر على الجمل وحدها. يقول فوكو: «تنتمي الوحدة الخطابية إلى تشكيلة خطابية مثلما تنتمي الجملة لنص، والقضية لمجموعة استنباطية. لكن بينما يتحدد انتظام الجملة بقواعد لغة ما، ويتحدد انتظام القضية بقوانين منطق، فإن انتظام الوحدات الخطابية يتحدد بالتشكيلة الخطابية ذاتها. إن انتماءها لتلك التشكيلة والقوانين المتحكمة فيها ليست إلا الشيء نفسه»(5).

إذا كانت الميتافيزيقا ادعاء لامتلاك حقيقة، امتلاك الحقيقة، فإن الحفريات ليست تفنيداً لهذه الحقيقة، إنها لا تقيم حقيقة ضد الحقيقة، وإنما تريد أن تقف عند القواعد التي تتحكم في لعبة الحقيقة. لذلك فعندما تهتم بالانتظامات الخطابية فليس من وجهة منطقية. وعندما ينظر فوكو إلى الخطاب من وجهة الحقيقة فلا ليميز الكلام الصادق عن غيره، وإنما ليقف عند القواعد التي تجعلنا في الصدق: «إذ من الممكن أن نقول الصدق في مجال خارجية متوحّشة، لكننا لا نكون *في الصدق* إلا

(3) Foucault. l'archéologie.., op. cité, p. 168

(4) Foucault. Les mots.., op. cité, p. 152

(5) Foucault. l'archéologie.., op. cité, p. 152

بالخضوع لقواعد وتنظيم خطابي، قواعد ينبغي أن نعمل على إنعاشها في كل خطاباتنا»(6).

ترفض الحفريات إذن كل موقف صوري، كما تتخلى عن كل موقف هرمينوتيكي يدّعي الوقوف عند العبارات لإدراك الأرضية المشتركة من الدّلالات التي توجد وراءها. إنها لا ترمي إلى استخراج التمثلات والهواجس التي تقطن الخطابات «فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره دَالاً يدل على شيء آخر (...) بل تُعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصباً أثرياً»(7). إن الحفريات لا تبحث عن خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، كما ترفض أن تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فالوحدة الخطابية «ليست سرّاً ووحدة معنى خفي، ولا هي صورة عامة موحدة، وإنما منظومة تخضع لقواعد».

إذا كانت الأركيولوجيا حفريات فليس لأنها جيولوجيا، إنها لا ترجع إلى أصل غابر وأرخي وإنما تأخذ موضوعها الأرشيف. فهي وصف الأرشيف، والأرشيف «هو أساساً قانون ما يمكن أن يقال، والمنظومة التي تنظم ظهور الوحدات الخطابية من حيث هي أحداث فردية»(8). باهتمامها إذن بعنصر الأرشيف فإن الأركيولوجيا تسعى إلى إعادة بناء الماضي على مستوى خطابي. ولا قيمة للوثيقة هنا إلا بقدر ما تتحول إلى لعب وقواعد خطابية.

ليست الوثيقة إذن خزاناً وذاكرة تحفظ التراث وتبقي على الدوام والخلود. إنها، على العكس من ذلك، لا تعمل سوى على تأكيد الاختلاف بين الحاضر الذي يمنحنا أفق التفكير والتساؤل، وبين الماضي الذي كفّ عن شحذ هذا الحاضر.

لقد عامل التاريخ الميتافيزيقي الوثيقة دوماً على أنها لغة صوت ركن الآن إلى الصمت وخلف أثره الهش، لكن الحفريات لا تبتغي تأويل الوثيقة ولا تعيين مدى صدقها وقيمتها التعبيرية، وإنما فحصها من الداخل وتدبرها. إنها لا تنظر إلى الوثيقة على أنها تلك المادة الخام التي تحفظ ما مضى، ولا تسعى «أن تجعل من أثريات

(6) Foucault. L'ordre du discours, Gallimard, 1971, p. 37

(7) Foucault. l'archéologie.., op. cité, p. 182

(8) op. cité, p. 170

الماضي ذاكرة فتحولها إلى وثائق وتحث تلك الآثار على التكلم»(9)، وإنما «تحول الوثائق إلى أثريات». وخلاصة القول فإن الحفريات تطمح إلى بناء الماضي من زاوية تتجاوز الميتافيزيقا وتهدم منطق الوحدة والاستمرارية.

فالتاريخ الذي تتعقبه الأركيولوجيا لا يمت بأدنى صلة للمتواليات الكرونولوجية والتعاقبات الزمنية. كشف فوكو عن زمان آخر هو الزمن الأركيولوجي: إنه زمان بلا أصول ولا ماهيات، زمان لا يقطن إلا المسطحات الخطابية.

لقد اعتبرت الميتافيزيقا الانفصال عرضاً ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل لإلغائه ومحوه والقضاء عليه بغية إظهار الاتصال. «كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان ينبغي حذفه من التاريخ»(10). أما الحفريات فهي تسعى لإظهار الانشطارات داخل المواقع التي اعتبرت مواقع الانسجام، مواقع الوحدة والتوحيد بلا منازع أي *الوعي واللغة*. وهي تبين أن الوتيرة التي يسير عليها الخطاب لا ترضخ لأي نظام سابق، وهذا ما يجعلها لا تهدف نحو غاية ولا تسير أبداً في موازاة تامة مع الوعي واللغة. إن هناك استقلالاً جهوياً لحركة الخطاب، استقلالاً يخوله إمكانية تأسيس وضعيته الخاصة خارج وعي الأفراد، فليس الخطاب «وعياً يتخذ من اللغة مظهره الخارجي، ليس لساناً وذاتاً تتكلمه، وإنما هو ممارسة لها أشكالها الخاصة من الارتباط والتتالي»(11).

عوضاً عن تاريخ منسجم وزمان متصل نحن هنا أمام تاريخ من الشظايا والشذرات. إننا لسنا أمام تغير وإنما أمام سلسلة لامتكافئة من التحولات. «يالها من مفارقة تطبع مفهوم الانفصال: لأنه أداة البحث وموضوعه في الوقت ذاته، ولأنه هو الذي يعيّن حدود المجال الذي يتولد فيه، ولأنه يسمح بتعيين تفرد الميادين، ولكن لا يمكننا تحديده إلا بفضل المقارنة بينها، ولأنه، في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم حاضر في خطاب المورخ، بل لأن هذا يفترضه ضمنياً، وإلا فمن أي موقع

(9) **op. cité**, p. 15
(10) **op. cité**, p. 16
(11) **op. cité**, pp. 220 - 221

يمكنه أن يتكلم اللهم انطلاقاً من ذلك الانفصال الذي يمدّه بالتاريخ كموضوع، وبتاريخه هو بالذات؟ »(12).

ليست القطيعة إذن سلباً يتعين تجاوزه أو احتواؤه، وإنما هي أداة إجرائية تفعل في التاريخ بشكل إيجابي، وفعالية تخلق البون والتباعد، وتولد الاختلاف في ما رأت فيه الميتافيزيقا تطابقاً، فتحول دون حضور الحدث واستمراره: « يتعلّق الأمر إذن بإبراز تشتت لا يمكنه أن يؤول إلى نظام وحيد من الفوارق، وإظهار تبعثر لا يرتد إلى محاور مرجعية مطلقة. يتعلق الأمر بخلخلة للمراكز لا تدع لأي مركز أي قيمة أو امتياز. وإن خطاباً مثل هذا ليس من شأنه أن يقضي على النسيان، وأن يستعيد لحظة ميلاد الأشياء المقولة حيث تكون راقدة صامتة. إنه لا يهدف إلى تقصي الأصول واستذكار الحقائق، وإنما عليه، على العكس من ذلك،أن يصنع الفوارق ويخلق الاختلافات »(13).

تستبدل الأركيولوجيا إذن التاريخ التقليدي الذي يوزع الأحداث إلى حقب زمانية بتاريخ لا يعير اهتمامه إلا للعلاقات. إنه تاريخ للشرائح والتقطيعات المكانية.

هنا يتجلى الدور الأساس لمفهوم السلسلة الذي يعمل على تقويض الصيرورة المتجانسة وهز ثبات التسلسل العلي، فيقطع اللحظة إلى حلقات مفصولة. لقد كان التاريخ التقليدي يهدف إلى إثبات العلاقات التي تربط وقائع وأحداثاً لها موقعها في الزمان. كانت سلسلة الوقائع مفترضة ولا يتبقى إلا تحديد العلاقة التي تربط كل عنصر من تلك السلسلة بالعنصر المجاور له. أما هنا فإن المسألة أصبحت تتعلّق بتكوين السلاسل وتحديد عناصر كل منها، وتعيين حدودها وأطرافها، وإبراز نوع العلائق التي تميزها، وصياغة قانونها، وفوق ذلك، تحديد العلاقات بين مختلف السلاسل لإقامة سلاسل من السلاسل أو « جداول »، ومن ثمة جاء تنوع المراتب وتعددها والفصل بينها، وانفراد كل منها بزمانه الخاص. « وهكذا ظهرت مكان زمان العقل المتسلسل المتصل، ذلك الزمان الذي كان يرتقي دوماً إلى أصله ومنبعه

(12) op. cité, pp. 16 - 17

(13) Ibid, p. 268

الأساس، ظهرت مستويات قد تكون وجيزة في بعض الأحيان، تتباين فيما بينها، وتأبى الخضوع لقانون موحد، وتنطوي في الأغلب على تاريخ خاص تنفرد به، ولا يمكن ردها إلى النموذج العام لوعي يحصل وينمو ويتذكر»(14).

تريد الأركيولوجيا أن تتحرر من الكمين الهيجلي، كمين الميتافيزيقا، بتجريد التاريخ من وحدته العضوية، ويمنح التناقض مدلولاً مغايراً ينأى به عن كل غائية. فالخطاب في نظرها لم يعد يتلبس اللّوغوس لينتصر له في كل لحظة من لحظات الجدل. إنها تضعنا أمام انشطارات وشروخ تتوالي بلا غاية، وأمام سيل من التقابلات المتكافئة لا ترتد إلى نموذج أصلي. فليست التناقضات في المنظور الأركيولوجي، مظاهر يلزم تخطيها، ولا مبادئ خفية ينبغي إبرازها، وإنما هي موضوعات في حاجة إلى أن توصف في حد ذاتها دون البحث عن زاوية النظر التي يمكن لها أن تتلاشى منها، أو عن المستوى الذي تتحول فيه إلى عنصر حاسم وتنقلب من مسببات إلى أسباب. إن التحليل الأركيولوجي يفضح في مفهوم التناقض الهيجلي مساندته الضمنية لمنطق التطابق، ولهذا فهو يتناول التناقضات مع المحافظة علي تشتتها وتناثرها، وهو يريد «أن يحافظ على الخطاب في تضاريسه العديدة، وأن يلغي، بالتالي، فكرة التناقض الضائع والذي يستكشف ثانية بنفس صورته الأولى، التناقض المنحل والمنبعث دوماً وباستمرار في عنصر لا يلحقه التغير ولا ينال منه الاختلاف: أعني عنصر اللوغوس»(15).

ينبّهنا فوكو في *ميلاد العيادة* إلى أن أي تاريخ يطمح إلى مجاوزة الميتافيزيقا وتفكيك خطابها مدعو إلى استعادة ذلك الحوار الذي سبق لنيتشه أن عقده مع الميتافيزيقا من حيث هي لغة، ولهايدغر مع اللغة من حيث هي « مأوى الوجود » . فلا مفر، والحالة هذه، لكل محاولة لمجاوزة الميتافيزيقا من «بناء خطاب حول الخطابات، والإصغاء إلى ما سبق أن قيل»(16)، لا مفر من تأويل لتاريخ الميتافيزيقا وإقامة

(14) Ibid, p. 16

(15) Ibid, p. 204

(16) Foucault. Naissance de la clinique, P.V.F. 1963, p. XII

يقول ف. فال: «أليست العلاقة التي ينصبها فوكو بين اللغة وبين وجودها، ما هي إلا نقل لما كان يعتبره هايدغر علاقة بين

مفهوم لاـ ميتافيزيقي عن التأويل.

يعتقد فوكو أننا نجد أصول هذا المفهوم عند أقطاب الحداثة الفلسفية في القرن التاسع عشر: عند نيتشه وفرويد وماركس. وهو يدعونا «لكي نفهم منظومة التأويل التي أقامها القرن التاسع عشر، ولكي ندرك، بالتالي، أي منظومة تأويل لازلنا ننتمي إليها نحن كذلك»، يدعونا إلى «أن نرجع إلى عهد مضى وإلى نوع من التقنية كذلك الذي عرفه القرن السادس عشر علي سبيل المثال»(17). إن ما كان يحدد مجال التأويل في ذلك القرن هو التشابه. فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى، وكان بالإمكان الحفر وراءه.

إن اللغة لم تكن خلال ذلك القرن لتكوّن مجموعة من الرموز المستقلة المنتظمة بحيث تنعكس فيها الأشياء كما لو كانت تنعكس في مرآة كي تفصح كل علامة عن حقيقتها الفردية. إن اللغة كانت، بالأحرى، شيئاً غامضاً منغلقاً على نفسه، لا يتمتع بأية شفافية، ويشكل لغزاً يختلط مع أشكال العالم وصوره فيلتحم بها. «كانت اللغة قد وضعت في العالم لتشكل جزءاً من أجزائه، مادامت الأشياء ذاتها كانت تخفي ألغازها أو تظهرها، مثلها مثل اللغة، ومادامت الكلمات كانت تعرض نفسها على الإنسان كما لو كانت أشياء ينبغي تفحصها والتنقيب فيها»(18) وهذا لا يعني اللغة المقدسة وحدها «فلم يكن هناك خلاف بين هاته الآيات التي رسمها الله على الأرض كي يكشف لنا أسرارها الباطنية، وبين الكلمات المقروءة التي حملتها الكتب المقدسة أو نطق بها حكماء العصر القديم». لقد كانت العلاقة التي تربط الإنسان بالنصوص هي ذاتها التي تربطه بالأشياء. فسواء أتعلق الأمر بالكلمات أم بالأشياء، فإن الإنسان كان أمام علامات وآيات. ففيم كانت المعرفة تمثل والحالة هذه؟: «لقد كانت المعرفة هي التأويل، والانتقال من العلامة الظاهرة، إلى ما يقال عن طريقها، وما تعبّر عنه، إلى ما يظل بدونها كلاماً أخرس راقداً في الأشياء».

= اللغة وبين الوجود من حيث إن هذا الأخير «مأوى لها» ».

F. Wahl. **Le structuralisme en philosophie**, Seuil, coll. Points, 1968, 37, Note2

(17) Foucault. "Nietzsche, Freud, Marx" *in* **Nietzsche**, Colloque de Royaumont, Minuit.

(18) Foucault. **Les mots et les choses**, op. cité, pp. 49 - 50

لم تكن العلامات والدلائل إذن من خلق المعرفة، وإنما كانت من خلق اللغة. إنها كانت تسبق عملية المعرفة في انتظار هذا الذي سيجيء ليقوم بتأويلها والبحث عن معناها الأول.

كانت اللغة إذن تسبح في كوسمولوجيا مستديرة وفي عالم منغلق على نفسه يستعيد دون هوادة لعبة التراسلات ويحكي بلا توقف أسطورة التطابق. في مثل هذا الفضاء كان كل حديث عن الخطاب يفترض أن اللغة ليست حتماً هي الصيغة الوحيدة للكلام. فثمة علي سطح الأرض وفي أعالي السماء عناصر لا تفتأ تتكلم دون أن تتلفظ الحروف والكلمات. لقد تحول الكون مباشرة إلى نص مكتوب بحروف بثت في كل أرجائه وأصبح فضاء سيميائياً مسكوناً بإمضاءات الخالق وصوت الأقدمين.

مقابل هذه التقنية في التأويل، سيقوم كل من ماركس ونيتشه وفرويد لا «ليضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي» أو «يضفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى» وإنما ليغيروا طبيعة الدليل ويبدلوا الكيفية التي بإمكان الدليل أن يؤول بها». لم يعد الأمر يتعلق بالبحث عن التشابهات وإثبات تناغم كوسمولوجي، كما أن الدلائل والعلامات لم تعد تتوزع بكيفية متجانسة وإنما أصبحت «تندرج في مكان متفاوت الأجزاء وحسب بُعد يمكننا أن نطلق عليه بُعد الأعماق، شريطة ألا نفهم من هذا، البعد الباطني، وإنما بُعد العمق الخارجي»(19).

سيفتح أمام التأويل باب جديد لن تتوانى الأركيولوجيا عن اقتحامه، هذا الباب هو ما سيسمح لها بأن تخوض، بعد أقطاب الحداثة الثلاثة، في إرساء دعائم تأويل لاميتافيزيقي وخلخلة للثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العمق عن السطح والباطن عن الخارج. وعندما سيغوص هذا التأويل في اللغة، فلكي يثبت فقط ما يدعوه فوكو *بالعمق الخارجي*. وإذا كان لهذا التأويل أن يسبر الأغوار ويقتحم الغشاء الخارجي للكلمات، فذلك لفضح هذا العمق ذاته وإظهارسطحيته. وهذا ما يبين أنه لا ينشغل بتدعيم عمق فعلي للغة، بقدر ما يقدم نفسه كـ «حركة سطح يتزايد علوه بحيث يدع العمق ينكشف من فوقه شيئاً فشيئاً»(20).

(19) Foucault. "Nietzsche, Freud, Marx", **art. cité.**

(20) **Ibid.**

تتبنى الأركيولوجيا إذن التأويل الجنيالوجي لتاريخ الميتافيزيقا. فبدل التأويلات التي توزع عناصر الكون إلى ثنائية الباطن والخارج لتجعل من السطح مطية لبلوغ أصل عميق خفي، بدل هذه التأويلات تطلعنا الأركيولوجيا على خطاب لا يملك من الوجود إلا بعد *الخارجية*، حيث لا عمق له ولا صوت، خطاب تقوضت معه الأزواج الميتافيزيقية ليصبح سطحاً بلا أحشاء. فالتحليل الأركيولوجي لا يمكن أن يهتم أبداً إلا بالأشياء «التي قيلت والجمل التي تم التلفظ بها أو كتابتها فعلاً، والعناصر الدالة المكتوبة أو المنطوقة»(21). إنه لا يتناول سوى الإنجازات اللفظية التي تمّت بالفعل، وهو يهتم بوصف الأشياء التي قيلت من حيث إنها أشياء قيلت. وعندما يعود إلى «أصول» الخطاب فلا ليفترض أن ثمة معنى في جوف التاريخ. إنه مضطر أن يتحرر من الصورة الشائعة حول العود والرجوع. «فهو لا يزعم اختراق زمان كله سقطة وغفلة وتيه وضلال، ليتجه نحو لحظة أصلية مؤسسة، حيث لم يتجسم الكلام بعد، ولم يتلفظ به ليغدو مآله الاستمرار، وحيث يحتفظ الكلام بنفسه في بُعد غير محدد من الانفتاح»(22).

إن التحليل الأركيولوجي يدرس الوحدات الخطابية في سمك تراكمها. إلا أنه لا يردها إلى وحدة ممتلئة وإنما يتناولها كصورة تتخللها الفجوات ويطبعها التناثر. فلا ينبغي وصف مجموع الوحدات الخطابية لا بإحالته إلى باطن أو قصد أو فكرة تجول بذهن إحدى الذوات، وإنما وصف تبعثره الخارجي. ينبغي وصف ذلك المجموع لا، بنيّة العثور على لحظة البدء، أو اكتشاف أثر الأصل، وإنما من أجل اكتشاف أشكال التراكم النوعية. «ولا يعني هذا بطبيعة الحال، الخروج بتأويل، أو اكتشاف الأساس، أو إبراز الأفعال المكونة، لا يعني الجزم بمعقولية، أو ملاحقة غائية، بل إنشاء ما ندعوه «وضعية»(23).

إن الأركيولوجيا، حتى وإن كانت تؤمن على الفصل الجنيالوجي بين البداية والأصل، وتقر بانفلات الأصول وتباعدها، فهي لا تهتم إلا بما هو خطابي، ولا

Foucault. l'archéologie.. op. cité, p. 143 (21)
Op. cité. p. 164 (22)
Ibid. (23)

تفترض داخل الخطاب معنى غائراً يفلت من قبضتنا كلما أوشكنا على الإمساك به، كما لا نجعل نصب أعينناوحدة أو ماهية قائمة الذات تترصد اللحظة التي تستنطق فيها لتعبُر من مستوى اللامقول إلى مستوى المقول. إن المعنى لا يتقدم الخطاب ولا يتأخر عنه. المعنى هو فعل من أفعال العلاقة يشترط حضوره بوجود شبكة ونسيج من التمفصلات.

من هنا تبدو الأركيولوجيا، بالرغم من كل ما قاله فوكو عن التأويل، أبعد ما تكون عن الفلسفات التأويلية. وهذا ما يؤكده فوكو نفسه عندما يقول بأن «تحليل الوحدات الخطابية إن كان تحليلاً تاريخياً، فهو يلبث بعيداً عن كل تأويل وبمنأى عنه»(24) لأنه لا يطالب الاشياء التي قيلت بأن تكشف أسرارها وتفصح عما قالته دون وعي منها، وعن ذلك اللامقول الذي تخفيه. وإنما، على العكس من ذلك يطالبها بنمط وجودها وكيفية تجليها، وما ترتب عنها من آثار. «ومن زاوية النظر هذه لا سبيل إلي القول بوجود وحدات خطابية خفية، لأن ما يتوجه إليه اهتمامنا هو اللغة الفعلية الجلية الواضحة للعيان»(25).

تبدو الحفريات إذن منهجاً وصفياً أكثر منها منهجاً تأويلياً. وهذا لا يبعدنا فقط عما سبق أن قلناه عن التأويل عند فوكو، بل يبعد الحفريات نفسها عن كل تقرب من أقطاب الحداثة الذين يقدمهم فوكو نفسه على أنهم لم يضفوا معاني جديدة وإنما أرسوا طرقاً مغايرة في التأويل، ويبعدها بالأحرى عن الفلسفات الهيرمونوتيكية وخصوصاً فلسفة هايدغر.

ولعل ما يؤكد ذلك هو انتقاد فوكو نفسه لبعض المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها هذه الفلسفة، وخصوصاً مفهوم اللامفكر فيه. يعتقد فوكو أن كل إعادة تفكير في *اللامفكر فيه* تظل مفتقرة إلى مصادرة «الأنا أفكر»، وأن «اللامفكر فيه هو دوماً مسكون بنوع من الكوجيطو»(26). ومن شأنه إذن أن يجرنا إلى فلسفات الذاتية ويقحمنا «داخل» الميتافيزيقا. لكن الأدهى من ذلك أن بإمكان هذا المفهوم

(24) Op. cité, p. 143

(25) Ibid.

(26) Les mots et les choses, op. cité, p. 347

أن يحيي الاعتقاد في وجود معاني خارج القول ويحول بين الأركيولوجي وبين بناء «الوضعية».

ذلك أن القول بخطاب آخر خارج كل خطاب معناه الرجوع إلى نوع من الفلسفة الهيرمينوتيكية، وإلى مفهوم عن اللغة ينفيها في وجودها ذاته. فاعتبار اللغة دوماً مقطونة بآخر هو تبديد لوجودها. لذا «فنحن ملزمون بأن ندخل في الاعتبار هذا الوجود ذاته، وبأن نسائل اللغة لا في الاتجاه الذي تحيل إليه، بل في البعد الذي يقدمها لنا كلغة، وبأن نضرب صفحاً عن قدرتها على الإحالة إلى الأشياء وتسميتها وإظهارها، وعن كونها معقل المعنى والحقيقة»(27).

ليس التأكيد على المقاربة الوصفية إذن نفياً للتأويل وإنما هو أساساً إثبات لمادية الدال، واعتبار أن لا معنى ولا دلالة إلا ما يتولد عن قواعد الخطاب. «لذا فإن كان الوصف لا يسعى إلى الإحاطة بالإنجازات اللفظية بغية اكتشاف عنصر خفي أو معنى مختبئ فيها أو يرى النور خلسة خلف سطحها الظاهر، فإن الوحدة الخطابية فبالرغم من ذلك، ليست قابلة مطلقاً لأن ترى بشكل مباشر، ولا تتجلى بالكيفية نفسها التي تتجلى بها البنية النحوية أو المنطقية. بناء على ذلك فإن هذه الوحدة لا مرئية ولا مختفية في آن»(28).

على الرغم إذن من النصوص الصريحة التي تدين التأويل فإن الأركيولوجيا لم تفكر قط في إلغائه، لأن هذا يتنافى مع اختفاء الوحدة الخطابية، ولأن ما تقوم به الأركيولوجيا ليس في النهاية إلا تأويلاً لتأويلات سابقة. ذلك أن ما يشغلها أساساً ليس هو المجتمع من حيث هو مؤسسات، بل من حيث هو مجال الخطاب والحقيقة. يقول فوكو: «إن موضوعي العام، ليس هو المجتمع، وإنما خطاب الصواب والخطأ»(29)، لقد عملت الأركيولوجيا على تخليص تقنية التأويل من كل بطانة هيرمونيتيكية أو أنتروبولوجية. وقد تطلب منها ذلك مراجعة لجل المفهومات

(27) Foucault. "l'archéologie .. op. cité, p. 146

(28) Ibid. p. 143

(29) Foucault. L'impossible prisson, Recherches sur le systéme pénitentiaire au XIX, Textes réunis par M. Perrot, Seuil, Paris. 1980, p. 55

الميتافيزيقية اقتداء بجنيالوجيا نيتشه وأنطلوجيا هايدغر.

وبالرغم من هذا فيبدو أن الأركيولوجيا تريد أن تدفع بالمجهود الهيدغري خارج دائرته المغلقة محاولة اقتحام منطقة لم يخضعها بعد قانون اللوغوس، وأعني الجهة التي تتقدم كل تعارض ميتافيزيقي، الجهة التي لم تعمل فيها سلطة العقل بعد على الفصل بين المعنى واللامعنى.

ترقى بنا الأركيولوجيا إذن إلى نقطة لايزال فيها المعنى مقروناً باللامعنى، تلك هي لغة الجنون، يريد فوكو للاركيولوجيا ان تتكلم لغة الحمقى دون أن يكف، ولو لحظة عن إظهار أن الحمق هو القطيعة التامة مع اللغة ومع الكتابة. إذ بمجرد ما نلج مجال التعبير يكون الجنون قد غادر هذه الأجواء ليسكن المعنى ويتوحد بآخره. يقول فوكو: «إن الجنون الكلاسيكي ينتمي إلى جهات الصمت. فمنذ زمن طويل سكتت تلك اللغة التي كانت تصدر عنه وتتوجه إليه لتتغنى بمدحه (...) الجنون شيء أخرس في حد ذاته. إذ لا وجود في العصر الكلاسيكي لآداب الجنون، بدليل أنه لم يكن ليتوفر على لغة مستقلة، أي إمكانية للتعبير عن ذاته بلغة حقيقية»(30). دراسة الجنون إذن هي إقامة لأركيولوجيا الصمت ومحاولة للارتقاء إلى تلك الجهة التي لم يتم فيها قرار الفصل بعد بين المعقول واللامعقول. إنها حيلة من حيل تقويض الأزواج الميتافيزيقية ومحاولة لإفراغ التاريخ من مصادرتي المعنى والمعقولية وتحويله إلى آلية ضخمة لتوليد المعاني.

ولكن، هل بالإمكان الانفلات فعلا من رقابة اللوغوس؟ وهل بالإمكان القيام بتاريخ الجنون دون الوقوع في شراك الميتافيزيقا والخضوع لقانون العقل باعتبار أن لا لغة إلا لغة العقل؟ تلك هي الأسئلة التي يضعها جاك دريدا على فوكو في مقاله «الكوجيطو وتاريخ الجنون»(31)، جازماً بأن الشرط الأول للجواب عن الأسئلة

(30) Foucault. **Histoire de La folie.** Paris, Gallimard, 1972, p. 57

(31) J. Derrida. **L'ecriture et la différence,** Seuil, 1967, p. 57

يقول دريدا «إننا لا نستطيع أن نكتب تاريخاً، أو بالأولى، أركيولوجيا ضد العقل، لأن مفهوم التاريخ، رغم المظاهر، كان دوماً مفهوماً عقلانياً».

Ibid. p. 59.

التاريخية التي يضعها فوكو «إنما يمر أولاً بالتحليل الباطني والمستقل للمحتوى الفلسفي للخطاب الفلسفي»، مؤكداً أننا لا نستطيع الحديث عن مجاوزة فعلية للميتافيزيقا طالما أننا لا نزال مسكونين بلغة ميتافيزيقية، لغة تحكمنا أزواجها ويخضعنا منطقها. وكل ما يتبقى في وسعنا هو أن نحافظ على انفتاح السؤال واقتحام طريق التفكيك اللامتناهية.

= ثم يقول : «هل للصمت نفسه تاريخ؟ أليست الأركيولوجيا، باعتبارها أركيولوجيا الصمت، منطقاً معيناً؟ أي لغة منظمة، مشروعاً، نظاماً، جملة، تركيباً وأثراً؟ ألن تكون أركيولوجيا الصمت أكثر الإعادات فعالية وأكثرها براعة، ألن تكون تكراراً للفعل المقترف ضد الجنون، وهذا في اللحظة نفسها الذي هو مشهرٌ به فيها؟».
ويستخلص :
«مادام الصمت المراد كتابة حفرياته ليس أخرس، أو لا ـ كلاماً أصلياً، وإنما صمتا طارئا، فإن الأمر يتعلّق إذن، داخل لوغوس سبق التمزق عقل / جنون، داخل لوغوس يدع ما سميناه فيما بعد عقلاً وجنوناً (لا عقلا) يتحاوران فيه، يدع العقل والجنون يتحركان فيه بحرية ويتبادلان، مثلما كان يترك المجانين يتحركون بالمدينة في العصر الوسيط، يتعلّق الأمر، داخل لوغوس التبادل الحرّ هذا، بالوصول إلى أصل صيانة عقل يتمسك بأن يجعل نفسه في منجى من المجانين وحارساً لهم».

الفصل الرابع

تَفْكِيكُ المِيتَافِيزِيقَا

«يتعلّق الأمر بشيء يخالف أتمّ الاختلاف النفي الجدلي: فما ينبغي أن نفكر فيه، هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر، وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقياً ولاحاضراً، فكر يضع المعنى وقيمة الحقيقة موضع سؤال، وذلك بكيفية لم تتم داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دار في فلكهم. إن النفي الجدلي، الذي مكّن الفكر الهيجلي من الإسهام في كثير من التجديدات العميقة، قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار، سجين المفهوم العادي عن الزمان».

ج. دريدا

مهما قيل عن علاقة التفكيك بكل من الجنيالوجيا والتقويض، ومهما كُتب عن علاقة دريدا بكل من نيتشه وهايدغر، وكيفما فهمنا تصريحات دريدا نفسه بصدد هذه العلاقة(1) فإننا نستطيع أن نؤكد أن أفق التفكير لا يختلف هنا وهناك،

(1) نقرأ، على سبيل المثال في مواقف: «إن نص هايدغر هو نص بالغ الأهمية في نظري. إنه يشكل خطوة إلى الأمام لم يسبق لها مثيل، خطوة لا يمكن أن ترتد إلى الوراء، خطوة ما زلنا حتى الآن أبعد ما نكون عن الاستفادة من ثرائها النقدي».
Derrida. Positions, Minuit, 1972, p. 73

وأن دريدا لا يأخذ على المفكريْن معاً «انعدام التماسك المنطقي»(2) لأفكارهما، بقدر ما يعتبر «أن تردد أفكارهما وحيرتهما» هما بالأولى من قبيل «الرجة التي تميز كل المساعي التي أعقبت الهيجلية والتي تطبع الانتقال من عصر إلى عصر آخر»(3).

ذلك أن الأمر لا يتعلّق بصدد نصوص نيتشه أو هايدغر بنقد «خارجي»، وهذا يطبع استراتيجية التفكيك إزاء جميع النصوص. فهناك في كل نص، حتى في أكثر النصوص الميتافيزيقية تقليداً، هناك قوى عمل، هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكّك ذاته se décon-struit في النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها.

ذلك أن النص لا يكون نصاً إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى «قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لامدركاً على الدوام»(4) ولا يعني ذلك أنه يحفظ معناه ويحجبه «فالقانون والقاعدة لا تحتميان وراء سر لن يفضح، كل ما في لأمر أنهما لا يمثلان في الحاضر»(5).

= كما نقرأ في الكَراماتولوجيا:

«إن جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة، بما فيها ذلك التحديد الذي يذكرنا به هايدغر، في ما وراء الأنتو- تيولوجيا الميتافيزيقية، ليست قابلة لأن تنفصل عن مقام اللوغوس أو، على الأقل، عن عقل يستمد أصوله من اللوغوس، أياً كان المعنى الذي نفهمه به».

De la grammatologie, Minuit, 1967, p. 21

كما نقرأ في ص. 37 من الكتاب نفسه:

«ينبغي إذن أن نسلك مسلك هايدغر ونتبعه في السؤال الذي طرحه عن الوجود، وطرحه وحده، وذلك من أجل النفاذ إلى التفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب، وتحديده تحديداً دقيقاً».

ثم في ص. 32:

«لإنقاذ نيتشه من قراءة من النمط الهايدغري...». وفي الصفحة نفسها:

«ربما كان لا يجب إذن، انتشال نيتشه من القراءة الهايدغرية، وإنما، على العكس من ذلك، فتحه لها كلياً، والوقوف بلا تحفظ إلى جانب ذلك التأويل».

Derrida. **De la grammatologie**, op. cité. pp. 38 - 39 (2)

Ibid. p. 39 (3)

Derrida. **La Dissémination**, Seuil, 1972, p. 71 (4)

Ibid. (5)

لا يتجاوز التفكيك الميتافيزيقا بمهاجمتها وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات. يتعلّق الأمر بتوسيع شرخ لازم الميتافيزيقا، وشق هوة لم تنفك عن الوجود. ذلك أن الميتافيزيقا رغم ادعاءاتها، لم تحقق هذا الحضور إلا كوهم(6). فمثلما أن الحلم يحقق رمزياً رغبة ما تسد نقص عدم الإشباع الفعلي للرغبة، فإن ميتافيزيقا الحضور تحاول أن تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق بحضور وهمي. لا إمكان إذن لمجاوزة فعلية للميتافيزيقا إلا بفضح هذا التعلّق وإعادة النظر في مفهوم الحضور هذا، مفهوم الوجود كحضور، ومفهوم الزمان كحاضر. يستعيد دريدا «النقد» الهايدغري للمفهوم الميتافيزيقي عن الزمان(7). إلا أنه يبين قصوره وحدوده. «فإذا كان هايدغر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلكي يقودنا إلى التفكير في حضور الحاضر، بيد أن فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازي للغة التي يزعم تفكيكها، وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا ننفلت منها بمجرد أن نتخذ قراراً من أجل ذلك»(8). يبين دريدا أن التفكيك ينبغي أن يذهب أبعد من ذلك، ويمتد إلى مفهوم الحضور ذاته، كما يؤكد أن المفهومات الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعي والذات والهوية، ما كان لها أن تكون، لولا أن نمط الحاضر هو الذي حدد المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان والكائن(9). لذا فهو يقف عند المعنى الذي ترد إليه كلمة

(6) نقرأ في الكَراماتولوجيا :
«يتعلّق الأمر بفقدان ما لم يوجد قط، بحضور أمام الذات لم يعط أبداً، وإنما حلم به».
pp. 164-5

(7) أنظر بهذا الصدد مقالة، "Ousia et Grammé".
وقد نشرت في البداية ضمن كتاب:
L'endurance de la pensée (receuil collctif, pour saluer J. Beaufret). Plon, 1968.
ثم أعيد نشرها ضمن :
Marges de la philosophie, Minuit, 72.

(8) Derrida. "Les fins de l'homme", *in* **Marges**, op. cité, pp. 157 - 8.
يقول دريدا :
«كل ما أقوم به يتمثل في أنني أضع سؤال تعيين معنى الوجود كحضور، وهو التعيين الذي رأى فيه هايدغر قدر الفلسفة».
positions, op. cité, p. 15.

(9) نقرأ، على سبيل المثال، في *هوامش الفلسفة* :
«إن أي معنى لم يكن له أن يدل ويعني في تاريخ الميتافيزيقا إلا انطلاقاً من الحضور، وإلا باعتباره حضوراً».
Marges. op. cité, p. 58.

اختلاف différence. ويلاحظ أننا عندما نقحمها في الهوية فهي لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور. ذلك أن différence تحيل إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا إلى الاختلاف بمعنى الإرجاء. إنها تحيل إلى الفعل différencier لا إلى الفعل différer. لذا يقترح دريدا تعديلاً في كتابة تلك الكلمة بحيث تفيد في الوقت ذاته الخلاف والإرجاء.

وهو يضع حرف a بدل حرف e فيكتبها على هذا النحو différance (10) لتعني:

1 ـ الإرجاء الذي يأخذ بعين الاعتبار «الزمان والقوى في عملية تقتضي حساباً اقتصادياً ولفّاً ودوراناً وتأخراً».

2 ـ الخلاف واللاتطابق الذي «يقتضي مسافة وبوناً وابتعاداً».

ولعل اللفظ العربي مباينة يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل في الوقت ذاته على الاختلاف والتمايز، كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل.

المباينة إذن la différance هي حركة توليد الفوارق. إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إذا كان كل عنصر «حاضر» متعلّقاً بشيء آخر غيره، محتفظاً بأثر العنصر السابق، فاتحاً صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي. فإذا أقحمنا الاختلاف بهذا المعنى داخل الهوية «تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكي يكون هو هو ذاته»(11) ويدخل الزمان في «تحديد» الكائن لا لحصره وضمه، وإنما لجعله معلقاً في حركة إرجاء دائم، بحيث «يدخر نفسه» ولكن، لا كما هو الأمر في الجدل الهيجلي حيث فهم الادخار داخل اقتصاد ضيق(12) وإنما «يدخرها بمعنى أنه يحفظها ويرجؤها إلى حين»(13).

= ثم في ص. 17:

«ما يصدق على الوعي ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتي بصفة عامة. فمثلما أن مقولة الذات لا يمكن أن يفكر فيها، ولم يفكر فيها، دون الرجوع إلى الحضور كجوهر، فإن الذات كوعي لم تدرك قط إلا كمثول أمام نفسها. إن الامتياز الذي يعطى للوعي هو امتياز للحضور».

وأخيراً نقرأ في ص. 59 من الكتاب نفسه:

«إن تحويل الحضور إلى مثول أمام الذات، وللموجود الأعلى إلى ذات تفكر في نفسها، وتنعكف على ذاتها في المعرفة لا يخرج عن المفهوم التقليدي عن الزمان كما حدد منذ أرسطو»

(10) Cf. "La différance" *in* Marges. op. cité, p. 8

(11) Derrida. Marges. op. cité, p. 13

(12) Cf. "de l'économie restreinte à l'économie générale" *in* **L'ecriture et la différence, op. cité,**

(13) **Marges. op. cité,** p. 21

للدلالة على هذا الحاضر المدخر المتصدع يستعير دريدا من ليفيناس مفهوم *الأثر* Trace(14) الذي لا تنفعنا في تحديده أنماط الزمان الميتافيزيقية «فلا مفهوم الحاضر ولا مفهوم الماضي ولا مفهوم المستقبل، إن المفهومات الميتافيزيقية عن الزمان بصفة عامة، ليس باستطاعتها الوصف المطابق لبنية الأثر»(15).

إن الأثر لا يحضر، إنه ليس حضوراً وإنما هو سيمولاكر(16) الحضور. إنه «حضور ممزق متصدع متحرك مرجأ، حضور لا يكون، حضور يشكل الامحاء بنيته»(17) وهو يتنافى مع أنماط الزمان التقليدية، يتنافى مع مفهوم الزمان الميتافيزيقي، بما فيه المفهوم الجدلي. ذلك أن بنية التأجيل والتأخير «تمنعنا من أن نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر الحي»(18).

لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغي أن يكون هناك أثر موشوم على النص الميتافيزيقي، يحيلنا لا إلى حضور آخر، أو أي شكل من أشكال الحضور، وإنما إلى نص آخر. وأن وشمة هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن تدرك إلا كمحو للأثر نفسه. وبالرغم من ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره في النص وحينئذ «فإن الحضور بدل أن يكون، كما يعتقد عادة، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر. ذلك بالنسبة إلينا هو النص الميتافيزيقي، وتلك هي اللغة التي نتكلمها. وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى مجاوزتهما»(19).

(14) يقول:

«وهذا يسمح لنا أن نطلق لفظ الأثر على ما يمتنع عن التحديد في مفهوم الحاضر».

De la grammatologie, op. cité, p. 97.

ثم يقول في هوامش الفلسفة:

«الماضي الذي لم يحضر قط، هذه العبارة هي التي يصف بها إيمانويل ليفيناس الأثر والغيرية المطلقة أي الآخر... ومن وجهة النظر هذه، فإن فكر الاختلاف يلتقي مع نقد الأنطلوجية التقليدية كما سنّه ليفيناس».

Marges. op. cité, p. 25

(15) De la grammatologie. op. cité, p. 97

(16) حول مفهوم السيمولاكر، أنظر الفصل الثاني من القسم الثاني من هذا البحث.

(17) Marges. op. cité, p. 25

(18) Ibid. p. 21

(19) Marges. pp. 76 - 77

ذلك أن الحدّ بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص، فلا يتعلّق الأمر بالتمييز بين داخل وخارج، والإقامة في خارج مطلق، وإنما بـ «استراتيجية شاملة للتفكيك»(20) تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية، وتقيم «داخل» الأفق المغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخلته: «فأن تفكك الفلسفة معناه أن تقيم جنيالوجيا مفاهيمها وفق أكثر الطرق أمانة، وأقربها إلى الداخل، ولكن في الوقت ذاته، انطلاقاً من خارج لا تستطيع هي أن تصفه أو تسميه»(21) ومع ذلك فإن هذا «الخارج» ليس خارجاً مطلقاً. فلا يتعلق الأمر بإقامة حقيقة ضد الحقيقة، كأن نواجه الحقيقة الميتافيزيقية بالحقيقة العلمية. إن الخارج المقصود مقيم داخل الامتلاء الميتافيزيقي. ذلك أن هذا الامتلاء، كما سبق أن قلنا امتلاء وهمي، وهو ينطوي على فراغات وتباعد وخارج. فإن كان التفكيك يضع نفسه في الخارج، فإن هذا الخارج مرتبط على الدوام بداخل متعدد متنوع، يقول دريدا: «لا يمكن للخلخلة الجذرية أن تأتي إلا من خارج (...) هذه الخلخلة تكمن في العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه. سواء أتعلق الأمر بالعلاقة العرقية أو الاقتصادية، السياسية أو العسكرية (...) بناء على ذلك، لن يكون الاختيار إلا بين استراتيجيتين:

1 ـ أن نحاول الخروج وفك البناء دون أن نغير من موقعنا، وذلك بالفحص عما تنطوي عليه المفاهيم الأساسية لإشكاليتنا، مستعملين ضد البناء الأدوات والأحجار التي نتوفر عليها داخل البيت، أي داخل اللغة كذلك...

2 ـ أن نغير من موقعنا، منفصلين عنه بغتة، مقيمين تواً في الخارج، مؤكدين الانفصال والاختلاف (...).

ومن الواضح أن الاختيار بين هاتين الصيغتين من التفكيك وفك البناء لا يمكن أن يكون بسيطاً ولا واحداً. إن الكتابة الجديدة ينبغي أن تلعب اللعبتين معاً: وهذا يعني أننا ينبغي أن نتكلم عدة لغات، وأن ننتج نصوصاً متعددة في الوقت ذاته»(22).

(20) Positions, p. 56
(21) Ibid. p. 15
(22) Marges, p. 162

هذا التعدد هو ما يجعل دريدا يقف عند بعض الكلمات التي تنطوي على معان متعددة بل ومعان مضادة. إنها كلمات يحكمها الاختلاف ولا تخضع لمنطق الحصر والحد، وهي تشكل بذلك فضيحة بالنسبة لمنطق الميتافيزيقا، إنها كلمات مزدوجة المعاني تحمل في «داخلها» خارجها، وتنطوي على قوة للخلخلة والتفكيك عملت الميتافيزيقا على الدوام علي الحط من أحد معانيها، وتقوم استراتيجية التفكيك على بعث طاقة التعبير الحية في المعنى المهمش لكل هذه الكلمات.

ذلك هو شأن لفظ الأثر الذي مر معنا، والذي يعني النسخ بالمعنى العربي المزدوج لهذه الكلمة: «النسخ إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، تبديل الشيء من الشيء وهو غيره» ثم «النسخ: نقل الشيء من مكان إلى مكان وهو هو» كما يقول لسان العرب. النسخ هو الإبطال والإلغاء والإزالة، ثم هو الاحتفاظ والإبقاء.

ذلك أيضاً هو شأن *الفارماكون* الذي يعني السّم والترياق، و*الملحق* الذي يضاف لسد نقص فيبين عن النقص. إنه الزيادة والنقصان اللذان يصدعان كل مقابلة مطلقة بين الإيجاب والسلب. ثم *الهامش* الذي يشير في الوقت ذاته إلى الامتلاء والنقصان، الإيجاب والسلب.

كل هذه «لألفاظ» ليست هي هذا الطرف ولا ذاك، ولكنها هما معاً. وكل هذه «الألفاظ» تعكس بعضها، كلها تحيل إلى السلب والإيجاب، الزيادة والنقصان، الحياة والموت، والهوية والاختلاف. فمن ورائها توجد حركة توليد الاختلافات، توجد المباينة la différance. وبالرغم من ذلك فلا نستطيع أن نقول إن المباينة والاختلاف هو مبدأها وأصلها. ليست المباينة هي الأصل الميتافيزيقي. فرغم أن المباينة هي ما تتولد عنه الفوارق، وما تتمخض عنه مفعولات الاختلاف «فهذا لا يعني أنها حاضرة حضوراً بسيطاً في ذاتها لا تتبدل ولا تتغير ولا تختلف عن ذاتها. إن المباينة هي الأصل اللاممتلئ واللابسيط. لذا فإن اسم «الأصل» لا ينطبق عليها»(23).

تصدع الحضور يطال مفهوم الأصل ذاته، ويقحم العود الأبدي داخل الكائن

(23) Ibid, p. 12

فيجعل من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقي مع الجنيالوجيا في «هدمها» للأوثان الميتافيزيقية. إلا أن التفكيك يختلف عن الهدم النيتشوي في الصبغة الأكاديمية التي يتخذها. فهو أساساً تفكيك *للنص* الفلسفي. إنه نقش على النصوص. وهذا ما يبرر ولع دريدا بتاريخ الفلسفة، واهتمامه الدقيق بنصوصها. وهو اهتمام يبدو، في بعض الأحيان، أمراً مبالغاً فيه كما قال فوكو(24). وبالرغم من ذلك فنحن لن نذهب حتى القول، مع أستاذ دريدا ومعلمه، بأن التفكيك هو المسؤول عن «إعادة صياغة النص إلى ما لا نهاية له». أليست هذه «طبيعة» النص بما هو كذلك حتى عند فوكو نفسه؟ أليست هي حياة الدليل كما يدعي كل الموالين لنيتشه والقائلين بالعود الأبدي وسيادة التكرار؟ ألا يتعلق الأمر بمتابعة حياة الحقيقة ونظام الخطاب وسياسة المعرفة؟

لقد سبق أن أكدنا أن مجاوزة الميتافيزيقا لا تعني عند فوكو نفسه مواجهة حقيقة بأخرى. ويبدو أن الأمر لا يختلف عن ذلك حتى عند دريدا نفسه، فليس التفكيك نقداً للنصوص الفلسفية ولا تحليلا لها. وإنما هو *استراتيجية*(25). وهو لا يخرج بذلك عن السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع، وحيث أصبحت تنشغل بنفسها، وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه.

(24) كتب فوكو رداً على دريدا:

«لن أكتفي بالقول إنها ميتافيزيقا، الميتافيزيقا أو انغلاقها اللذان يوجدان من وراء نصية الممارسات الخطابية، وإنما أذهب حتى القول إن الأمر يتعلق بيبداغوجيا مشروطة تاريخياً أخذت تظهر. إنها بيداغوجيا تعلم التلميذ أن لا شيء خارج النص(...) وأن لا داعي للبحث بعيداً عنه، وأن معنى الوجود يتجلى في النصوص. إنها بيداغوجيا تمنح لصوت المعلمين سيادة بلا حدود تخولها أن تعيد صياغة النص إلى ما لا نهاية له»

M. Foucault. Histoire de la follie, Gallimard, 1972, Appendice. p. 602.

معروف أن دريدا كان قد رد على هذا المأخذ بأنه لا يأخذ مفهوم النص في معناه الضيق. وإنما في معنى أوسع كذلك الذي يتقبله بلانشو حينما يقول «بأن العالم نص وأنه حركة الكتابة ذاتها». والظاهر أن كل أتباع نيتشه بمن فيهم فوكو، ملزمون مبدئياً بقبول هذا التعيين للنص. فالجنيالوجيا، كما مر معنا، ترى أن الوجود كله حركة تأويل. لذا فإن انتقاد فوكو يبدو موجهاً لنيتشه نفسه.

(25) كتب دريدا:

«إننا نتسلل إلى فكر الاختلاف عن طريق موضوعة الاستراتيجية»

Marges, op. cité, p. 7.

خلاصة القسم الأول

تسمح لنا الفصول السابقة أن نتكلم عن طريقتين لتأريخ الحقيقة: الطريقة الأولى تصدر عن مفهوم معين عن الحقيقة، وتعتبر أن قيام الحقائق نمو وتراكم، وأن تاريخ الحقيقة عملية بناء تحاول أن تلاحق ميلاد الحقائق ونمو «الحقيقة»، أما الطريقة الثانية، فتصدر عن مفهوم مغاير، بل ومفهوم مضاد، يعتبر نشأة الحقائق قضاء على الأخطاء، وفضحاً للأوهام وتاريخ الحقيقة عملية تقويض وتراجع، وحفر وتفكيك.

في الطريقة الأولى، التي يمكن أن ندعوها الطريقة الأفلاطونية تكون المعرفة تذكراً، كما يكون تاريخها استرجاعاً للكيفية التي انبنت عليها الحقائق، ورجوعاً إلى المصدر الذي بزغت منه. وهنا يمتزج الأصل بالبداية الزمنية. أما في الثانية فإن التاريخ يصبح قلباً للأفلاطونية ومحاولة لإقامة ذاكرة مضادة. وهنا ينفصل الأصل عن البداية ويتميز عنها. الطريقة الأولى تقوم على مفهومات الهوية والذاكرة والاتصال، أما الثانية فعلى مفهومات التكرار والنسيان والانفصال.

المسألة التي تواجه التحليل التاريخي في المنظور الأول هي معرفة السبل التي سلكها الاستمرار لقيامه، والكيفية التي استطاع بها المصير ذاته أن يدوم ويرسم أفقاً واحداً بالنسبة لعقول متباينة متعاقبة، والنهج الذي استطاع به الأصل أن يمد سيادته

ويبقى على البداية في طهارتها. أما في المنظور الآخر فلن تعود المسألة مسألة الأساس الذي يدوم ويبقى، والأصل الذي يخلد حضور البداية، وإنما مسألة التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس، فتجعل الفروع ملونة للأصول مؤسسة لها.

الطريقة الأولى تتم انطلاقاً من مفهوم معين عن الزمان ومن إدراك للكائن من خلال نمط معين من أنماطه هو نمط الحاضر، أما الثانية فتروم أساساً تقويض فلسفة الحضور، وتحديد الزمان كعود أبدي.

الطريقة الأولى هي الطريقة التي أرستها الميتافيزيقا، أما الثانية، فهي ما أطلقنا عليه، في الفصول السابقة، البحث في الأصول أو جنيالوجيا الحقيقة أو حفريات المعرفة أو التاريخ التكويني. وقد تبينا أن هذا التاريخ لا يمكن أن يقوم، ولم يقم في انعزال عن التاريخ الميتافيزيقي، وإنما قام أساساً ضده ولتقويضه والحفر في مسبقاته. ذلك أن مجاوزة الميتافيزيقا، كما سبق أن أكدنا، لا يمكن أن تتم بمعزل عن تاريخ الميتافيزيقا والتاريخ الميتافيزيقي، ذلك التاريخ الذي حرص كل الحرص على تقصي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو الأسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات، واللجوء دون انقطاع إلى مفهوم الحياة لاستعارة معانيه، فأبدى نفوراً حاداً من التفكير في الاختلاف، ووصف التباعد والتشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق.

تدعونا مجاوزة الميتافيزيقا وإعادة النظر في مفهوم التاريخ إذن إلى الالتفات إلى ذلك الاختلاف والانفصال، وإعادة النظر في مفهوم الهوية والتطابق لإرساء مفهوم مغاير عن الحقيقة. فالنظر في منطق التاريخ لابد وأن يجرنا إلى النظر في منطق الهوية ومنطق المعنى.

القسم الثاني

الميتافيزيقا، الهوية والحقيقة

«ليس السلب حاضراً في الماهية حضور القوة في ما تستمد منه فعاليتها. إن السلب، على العكس من ذلك يصدر عن هذه الفعالية. إنه يتأتى من وجود قوة فعالة ومن إثباتها لاختلافها»

ج. دولوز

تَمْهِيد

رأينا، فيما تقدم، أن تحديد الذاتية كحركة لتوليد الفوارق وانتقال من مخالف لآخر، يمكّننا من أن نعيد النظر في جميع الأزواج التي أقامتها الفلسفة، والتي تتغذى منها خطاباتنا، لا لنرى فيها قضاء على التقابل، وإنما علامة على ضرورة، بحيث يظهر كل طرف من طرفي الأزواج مخالفاً للآخر، وقلنا إن هذا الاختلاف يعين الحضور كأثر، ويقيم تباعداً بين الحاضر وبين نفسه، بين الذات وبين نفسها. فكأن مجاوزة الميتافيزيقا تؤول في النهاية إلى نقل للاختلاف من «خارج» الذاتية إلى داخلها للقضاء على الذاتية، وعلى الداخل والخارج معاً.

مجاوزة الميتافيزيقا إذن هي إعادة النظر في العلاقة بين الذات والآخر، بين الذاتية والاختلاف، هي إقامة «نظرية» عن الاختلاف، وإعادة النظر في منطق الذاتية. لا عجب إذن أن يكثر الحديث في عصر ما بعد الهيجلية عن الاختلاف، ولا عجب أن يتخذ هايدغر عبارة "الذاتية والاختلاف" عنواناً للمحاضرة التي ألقاها لاستخلاص نتائج مناظرة انعقدت حول كتاب *المنطق* لهيجل. فما المقصود بالاختلاف في هذا السياق؟ وفيم يتجاوز الجدل؟ وما آثاره في تحديد الحقيقة والمعنى؟

سنلقي أنفسنا من جديد، ونحن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة في الفصول اللاحقة، في مواجهة هيجل. وسنسعى مرة أخرى أن «نفلت من قبضته» المنطقية، بعد أن حاولنا في الفصول السابقة «الانفلات من قبضته» التاريخية.

الفصل الخامس

الهويَّةُ والاخْتِلاَف

«إن الذاتية التي تنفصلها عن ذاتها مسافة تقطنها بمعنى ما وتشكلها بمعنى آخر، والتكرار الذي يولد الذاتي ولكن في صورة تباعد، يكوّنان من دون أدنى شك، صميم الفكر المعاصر (...) فما يتجلى في هذا الفكر كأساس لتاريخ الأشياء وتاريخية الإنسان، هو البون الذي ينخر الذاتية والتباعد الذي يصدعها ويشد أطرافها».

م. فوكو

إذا كان مفهوم الهوية قد ارتبط دائماً بمفهوم الوحدة، فذلك لا يعني أن هذه الوحدة هي الفراغ الذي يدوم في انسجام فاتر بعيداً عن كل علاقة. لكي تتجلى علاقة الهوية مع نفسها، ولكي يفهم ذلك التوسط كتوسط، ولكي يتخذ ذلك التوسط الذي يخترق الهوية مكانه، لزم الفكر الغربي ما يزيد عن الألفي سنة. ذلك أن الفلسفة المثالية التأملية، بعد أن مهد لها الطريق كل من لايبنتز وكنط، هي التي أرست للهوية أسسها على يد فيشتة وشيلينج وهيجل. ومنذ عصر المثالية التأملية، لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد انسجام، وأن نهمل التوسط الذي

يتأكد في صميم الوحدة(1). إن كانت الهوية ترد إلى الوحدة، فإنها الوحدة التي ليست هي ما هي عليه، الوحدة التي هي اختلاف وتغاير. منذ المثالية الألمانية، وهيجل على الخصوص، لم يعد بالإمكان طرح مسألة الهوية بعيداً عن مسألة الاختلاف.

ما يؤكدذلك، هو أن هيجل نفسه، في طرحه لمسألة الهوية والاختلاف، يبدأ بإبعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام، ويدرك الاختلاف كتباين بين وحدات مغلقة. وهذا ما يدعوه بالموقف الاختباري.

يعبر هيجل عن وجهة نظر هذا الموقف في كتاب المنطق بقوله: «إن الأشياء المتباينة، حسب هذا الموقف، تختلف عن بعضها البعض اختلافاً بحيث لا يبالي أحدها بالآخر، مادام كل منها مطابقاً لذاته، ومادام التطابق يشكل مجال كل منها والعنصر الذي يتحرك داخله (...). ينتج عن ذلك أن الشيء لا يخالف الآخر في ذاته، بل إن الاختلاف الذي يفصلهما هو مجرد اختلاف خارجي»(2). إن ما يقف عنده الموقف الاختباري، هو التنوع، هو الأشياء من حيث إن بعضها يتميز عن الآخر. وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق، إلا أنه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري، ولا يدرك التطابق العيني. «فالاختلاف يظلّ بالنسبة إليه تنوع الأشياء التي لا يبالي أحدها بالآخر (...) والكائن يظهر له مجزءا إلى عناصر متعددة. والاختلاف الذي هو اختلاف التطابق يتبعثر في حدود وأطراف متعددة خارجة بعضها عن بعض (...) وهذا التنوع هو وحدة التطابق والاختلاف»(3). وهكذا تقوم الموجودات، كل من أجل ذاته، مخالف للموجودات الأخرى.

هذا الاختلاف من حيث هو تعدد رياضي ليس في نظر هيجل إلا تجريداً محض. وسينحصر كل مجهوده في رد هذا التنوع الاختباري إلى التعارض والتناقض.

(1) أنظر بهذا الصدد:
Heidegger (M). " Identité et différence" *in* Question I, Op. cité. p. 259

(2) أورده ج. هيبوليت في:
Hypolite (J) Logique et existense. P.U.F. 1953, P. 143

(3) المرجع نفسه، ص. 146.

صحيح أن هيجل لا ينكر هذا التنوع الذي يتحدث عنه الموقف الاختباري ومنطقه يشمل لحظة التنوع، ولكن، *كلحظة من بين لحظات أخرى*. ولابد، في نظره، من التعارض. لأنه ليس هناك تعدد أشياء متعددة، وأحوال متناهية ومونادات فحسب. بل لأن كلا من هذه الأشياء يدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى، مع *كل* الأشياء الأخرى. بحيث يكون تميز الشيء تميزه عن *كل* ما عداه: «فالتميز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعيين عن *آخره*»(4).

وهكذا، يأتي الفكر ليملأ النقص الذي يعيب التجربة الاختبارية. فيفهم التنوع كتنوع، ويعطيه مكانته، ويجمله في سلسلة من التعارضات الضرورية: «فالتنوع يؤول إلى التعارض من حيث إنه يؤول إلى زوج. في هذا الزوج، يرتبط كل طرف ارتباطاً جوهرياً بـ*آخره*، ويصبح الاختلاف اختلافـ*ـهما*»(5). يقول هيجل: «إن التنوع والتعدد لا ينتعش ويحيا إلا إذا ذهب به إلى حد التناقض. آنئذ تتلقى الأشياء التي تشكلهما السلب الذي هو الباعث على الحركة التلقائية (...) حينما نذهب بالاختلاف إلى ما يكفي من البعد، نرى التعدد قد أصبح تعارضاً، وبالتالي تناقضاً»(6).

هذا الانتقال من التنوع إلى التعارض، يمكن أن يبين على نحوين: فمن جهة ينعكس التنوع في الذات العارفة التي تصبح أساس التعارض وميدانه. ثم إن التنوع الكمي الخارجي يتبلور في الاختلاف الباطني ـ *وهذا الاختلاف الباطني يصبح هو تعارض الشيء وتناقضه الداخلي*. يقول هيجل: «الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهري. إنه الإثبات والنفي، الإيجاب والسلب، بحيث إن الإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات. بمعنى أنه ليس سلباً. أما السلب فهو المخالف من أجل ذاته، فليس هو الآخر. ولكن كلا منهما يظهر في الآخر. ولا وجود له إلا بوجود الآخر.

(4) المرجع نفسه، ص.148.
(5) المرجع نفسه، ص.149.
(6) هيجل، المنطق. الجزء الثاني أورده:
Deleuze (G). **différence et répétition.** P.U.F. 1976, p. 46

الاختلاف الجوهري إذن هو التعارض الذي لا يواجه فيه المخالف آخر بمعنى عام. وإنما آخره هو .وأعني أن أي مخالف لا يتحدد بتعيينه الخاص إلا بالنسبة للآخر، وكل ما هو آخر الآخر»(7). وهكذا يكفّ الانعكاس والتفكير عن أن يكون ذاتياً ليصبح انعكاس المحتوى. وينبغي للانعكاس الخارجي أن يدرك نقيضه في المحتوى ذاته. وهو يتمكن من ذلك بانتقاله من التنوع إلى التعارض، وذلك ليس ذاتياً فحسب، وإنما موضوعياً كذلك.

الأشياء يعكس بعضها البعض. وهذا الانعكاس المتبادل هو التعارض: «فليست المساواة إلا تطابق حدود ليست هي ذاتها. إنها حدود لا تتطابق. واللامساواة هي العلاقة التي تربط حدّين غير متساويين. هذان الحدّان لا يتفرّعان إلى حدود ووجهات نظر متباينة لا يبالي أحدها بالآخر. بل إن *أحدها يظهر في الآخر*.التنوع إذن هو اختلاف الانعكاس. أو هو الاختلاف ذاته. إنه اختلاف متعين»(8).

وهكذا يكفّ التنوع عن أن يكون مجرّد تعدد وتبعثر، ويمتزج الانعكاس الذاتي بالانعكاس الموضوعي، ليصبح الاختلاف اختلافا باطنياً هو اختلاف الماهية، وليظهر كتعارض بين نفي وإثبات، وإيجاب وسلب. فكل تعيين سلب. إنه تناقض الموجود المتعين الذي لا يكون مطابقاً لذاته، إلا إذا خالفها. فبينما كان الاختلاف الاختباري مجرد اختلاف كمي لا يمس إلا سطح الكائن، نرى الاختلاف الهيجلي قد بلغ جوهر الأشياء ، لأنه وضع داخل الهوية، فأصبح التعارض وحدة التطابق والتنوع. لا تقوم الهوية إذن إلا بـ/في معارضتها للآخر. ولا معنى للوحدة إلا كتركيب، ولا للتطابق إلا كاختلاف. ولكن، ألا يظهر الآخر عند هيجل، بالرغم من كل ما سبق، تمايزاً وعلاقة منسوجة على إرضية الوحدة؟ وما منزلة الآخر بالنسبة للذات خارج ضمير الهاء الذي يجر الآخر نحو الذات ليجعله آخر*ها*، ويوحده بها؟

معروف أن الآخر يشكل، في الجدل الهيجلي، لحظة استلاب تخرج فيها الذات عن نفسها لكي ترتد إليها وقد اغتنت بذلك الخروج. فلكي يكون الشيء ينبغي *أن*

(7) هيجل. *الموسوعة*، الفقرة 119 أورده هيبوليت في الكتاب الآنف الذكر ص.ص. 152 ـ 153.

(8) هيجل، أورده هيبوليت في الكتاب الآنف الذكر، ص. 153.

يكون *مخالفاً*. ولكي يكون مخالفاً ينبغي ألا يكون هو ذاته. وهكذا فبما أن الاختلاف يقوم هنا على التعارض، وبما أن الآخر مجرد مقابل معارض فهو آخر الشيء، آخره هو. هذا الآخر لا يمكن قط أن يخون الذات ولا أن يهزها ويصدعها أو يتنطع بالنسبة لها. فلا معنى للآخر إلا إذا عاد ليلحق الكل الذي لا يكون إلا لحظة من لحظاته. ذلك أن كل عنصر من عناصر الحركة الجدلية عند هيجل يعمل كتعيين يعبر عن مبدأ يتحقق جزئياً في كل عنصر. وقد بين ألتوسير أن الكلية الهيجلية هي «التطور المستلب لوحدة بسيطة، ومبدأ بسيط. هذا المبدأ الذي ليس إلا لحظة من لحظات تطور الفكر. بذلك تصبح الكلية على وجه الدقة، ظاهر هذا المبدأ البسيط وتجليه الذاتي»(9).

هناك إذن علاقة وثيقة بين الكلية الهيجلية وبين المبدأ البسيط، وهي علاقة تتحدد بكونها علاقة تعبيرية. تقوم هذه الكلية إذن على أساس عملية بسط لمبدإ بسيط يسترجع ذاته خلال كل تلك العملية. حينئذ سيصبح التناقض وسيطاً بين شكل أدنى للمبدإ، وبين شكل أكثر كمالاً، أو قل إن التناقض هو العلاقة بين الكلّية ونفسها، بين الكلية كمبدأ والكلية كنتيجة. هنا يصبح المبدأ هو الغاية والغاية هي المبدأ. للكلية الهيجلية إذن «وحدة روحية الطابع»، كما بيّن ألتوسير «لا تطرح فيها الاختلافات إلا لكي تنفى، وتكون عملياً متساوية بين بعضها البعض كظواهر مستلبة للمبدأ»(10).

إن الفكر الذي يقوم على الكلية فكر يقضي على غيرية الآخر ويحتضنها. وهو فكر عاجز أن يفكر في الآخر بما هو كذلك دون أن يكون *آخره*. إن هيجل لم يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى، ولم يذهب إلى التفكير في آخر ليس له آخره، وبالضبط لأنه لا يمتلك حتى ذاته. (هذا ما يطلق عليه بلانشو اسم *المحايد* الذي لا آخر له، وبالضبط لأنه دوماً آخر ـ). لكن الذات، في الجدل الهيجلي لا تضيع إلا لتسترجع ذاتها. وهي لا تفقدها إلا لتتملكها من جديد.

لخلخلة هذه الذات وهز وحدتها، يحاول معظم المفكرين المعاصرين أن يفكروا

(9) Althusser (L), **Pour Marx**. F.M. Paris. 1955. p. 209

(10) Ibid. pp. 209 - 10

في الهوية خارج منطق الميتافيزيقا، وأن يدركوا الاختلاف بعيداً عن التعارض، ويذهبوا بالتناقض الهيجلي إلى أبعد مدى. لذا فهم يميزون الهوية عن التطابق، Le même, l'identique، محاولين إدراكها خارج مفهوم التعارض والتناقض. وهكذا نجد موريس بلانشو، على سبيل المثال، يميز بين مجرد التناقض، وبين ما يطلق عليه مفارقة. (كما يميز الغرابة(11) عن الاستلاب، والمحايد عن الآخر). المفارقة تعين، وتقيم التباعد الذي لا يمكن قهره. فالتباعد الذي يفصل، في الجدل الهيجلي، تعييناً عن آخر، يصبح هنا تباعداً ينخر كل تعيين، ويعدد كل وحدة، ليمنع التعيين ويجعل الشيء في بعد دائم عن ذاته. فبينما يثبت التناقض : أ = لا أ، فإن المفارقة تقول : أ = أ. الصيغة الأولى إنما تثبت، في حقيقة الأمر، علاقة بين طرفين يتحركان نحو التطابق، ويسعيان نحو التوحيد والتركيب، أما الثانية فإنها تجعل كل طرف يفقد، بفضل الآخر، كيانه الذاتي، التناقض مجابهة تثبت فيها الأزواج طريقها نحو الوحدة، أما المفارقة، فإنها تعمل على تصدع الوحدة ذاتها.

إن الاختلاف الهيجلي، عندما يقذف به داخل حركة الجدل، يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية مع الاختلاف. صحيح أن هذا الجدل يسمح للاختلاف بالعمل، ولكن شريطة خضوعه *لقانون* السلب: فالتجاوز الهيجلي يتم بحذافيره داخل الخطاب، داخل النسق، أو في العمل المولد للمعاني. كل تعيين ينتفي ويحتفظ به في تعيين آخر يكشف عن حقيقته. فمن لا تعيين إلى تعيين، ومن تعيين ننتقل إلى آخر. وهذا الانتقال، الذي يولده اللامتناهي، هو الذي ينسج المعنى. وهكذا يقحم التجاوز داخل دائرة المعرفة المطلقة، ولا يحيد مطلقاً عن حدودها، ولا يقضي على كلية الخطاب والعمل والمعنى والقانون(12). «إن الاختلاف الهيجلي اختلاف في خدمة الحضور، وعمل بناء تاريخ المعنى»(13).

إن التناقض عند هيجل يشكل جوهر الاختلاف، وليس مجرّد نمط من

(11) ليست الغرابة شذوذاً بالقياس إلى معيار.

(12) أنظر بهذا الصدد

Derrida (J). " De l'économie restreinte à l'économie générale" *in* **L'écriture et la dif férence.** Seuil, 1979, p. 405.

(13) المرجع نفسه. ص. 386.

أنماطه.وهو يبدو كأنه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى. إلا أن الطريق التي يسلكها هي الطريق التي تردّه نحو التطابق، فتجعل التطابق كافياً لإيجاد التناقض وفهمه. فليس التناقض الهيجلي أكبر اختلاف إلا بالنسبة للتطابق وبدلالته(14). إن هذا التناقض يفهم في أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها في نهاية الأمر. كما أن هذا الاختلاف يقحم قسوة داخل تطابق مسبق، فيقاد نحو منحدر التطابق الذي يحمله بالضرورة حيث يشاء، ويجعله ينعكس حيث يريد التطابق، أي في السلب(15).

ولكن، إن تجاوزنا التناقض نحو المفارقة، والاستلاب نحو الغرابة، والآخر نحو الحياد، والاختلاف المبني على التعارض نحو اختلاف يؤسس التعارض ذاته، فيبدو أن الحديث عن الوحدة والتركيب لن يعود في استطاعتنا، بل ربما لا يبقى مجال حتى لإقامة الهوية وتحديدها؟ وبعبارة أخرى إن نحن رفضنا الاختلاف الهيجلي، واستبعدنا هوية التطابق، فهل يبقى مجال لهوية مغايرة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يحاول هايدغر نحت مفهوم مغاير عن الاختلاف، بحيث لا يظل الاختلاف تحت رحمة التطابق، ولا يقتصر على مجرد التعارض والتناقض.

سبق أن رأينا أن ما يعيب الاختلاف الهيجلي خضوعه لقانون السّلب، وسجنه داخل دائرة المعرفة المطلقة. يتعلّق الأمر إذن بتحرير السّلب من هيمنة(16) الكل، وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب، أو سجنه داخل منطق التعارض. هاهنا لا تقوم الذات في تعارضها مع الآخر، وإنما في اختلافها. بل إن الذات لا تقوم وتتطابق، وهي في تباعد دائم عن نفسها. إنها لا تحضر. زمانها ليس زمان الحضور والميتافيزيقا

(14) انظر بهذا الصدد :
G. Deleuze. **Différence et répétition**. op. cité. p. 338.

(15) المرجع نفسه. ص. 73.

(16) سبق لنيتشه أن بيّن أن كل وحدة ليست كذلك إلا بما هي تنظيم وتعاضد «مثلما هو الأمر عندما تشكل جماعة بشرية أمة ووحدة» فهي إذن تقابل فوضى الذرات، وهي تنطوي على بنية هيمنة». ينطوي مفهوم الوحدة إذن على مفهومي الهيمنة والخضوع. انظر:
La volonté de puissance. T. 1. L. 1. §. 143. p. 81

وإنما زمان العود الأبدي. إن الذات لا تنفك تكون. وليس السلب هنا هو هذا الذي يجيء من خارج، ليتعارض مع الذات. وإنما ذاك الذي ينخرها من الداخل (إن صح الكلام عن داخل). السلب هو الحركة اللامتناهية التي تبعد الذات عن نفسها. فالمساواة أ = أ، كما يقول فوكو، تنطوي على حركة داخلية لا متناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد ذاته. «يتعلّق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين: إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان»(17).

يظهر أن هذا المعنى «الجديد» للاختلاف، لا من حيث هو تعارض بين نقيضين، بل من حيث هو ابتعاد يقارب فيما بين الأطراف المختلفة، هو المعنى الاشتقاقي لكلمة différence. يقول ج. بوفري: «لنتأمل كلمة اختلاف، différence هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفياً للكلمة الإغريقية *ديافورا*. *فورا* آتية من الفعل *فيري* الذي يعني في الإغريقية، ثم في اللغة اللاتينية Feri، حمل ونقل (...) الاختلاف ينقل إذن، فماذا ينقل؟ إنه ينقل ما يسبق في الكلمة *ديافور فورا*، أي السابقة *ديا* الذي يعني ابتعاداً وفجوة... الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعداً إحداهما عن الأخرى. إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاماً. إنه، على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما. لذا كان هيراقليطس يقول عمّن لا يكنّ له المحبة: إنه لا يعلم أنه لا يتفق مع نفسه إلا نتيجة الاختلاف»(18).

هذا هو معنى الاختلاف الأنطلوجي عند هايدغر. فإذا كان الموجود والوجود يبتعدان عن بعضهما، فلأن أحدهما يجيء نحو الآخر. إذا كان الوجود عند هيجل هو اختلافه، فإن الوجود عند هايدغر، كاختلاف أنطلوجي، اختلاف الوجود عن الموجود، يحول دون الحضور أن يحضر، ودون الوجود أن يتعين ويتطابق. الهوية هنا اختلاف، إلا أن الاختلاف ليس مجرّد تعارض بين نقيضين. إنه انتقال: «إن وجود الموجود هو ما يكونه الموجود. في هذا الفعل يكون تتجلى حركة انتقال»(19)

(17) Deleuze. **Logique du sens**. Coll. 10 / 18. Minuit. p. 237

(18) Beaufret. **Dialogue avec Heidegger III**. op. cité. p. 188

(19) A. de Waelhens. "Identité et différence : Heidegger et Hegel" **R.I.P.** N° 52. 1960. P. 235

و«الاختلاف هو الذي يبعد الوجود عن الموجود وينقله نحوه»(20).

هذه الوحدة كحركة لا متناهية للجمع والتفريق، والإبعاد والتقريب، هي ما كان هيراقليطس يعنيه *باللوغوس* ـ يقول هايدغر: «هذا التوحيد الذي ينطوي عليه فعل *ليغيين* لا يعني أننا نقتصر على جمع الأضداد وضمها والمصالحة بينهما. الكل الموحد يعرض أمامنا أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته، مثل الليل والنهار، الشتاء والصيف، السلم والحرب، اليقظة والنوم، *ديونيزوس وهاديس*، إن هذا الذي ينقل (الشيء نحو ضده)، عبر المسافة البعيدة التي تفصل الحاضر عن الماضي، إن هذا *الديافيرومنون*، هذا ما يعرضه *اللوغوس* في حركة انتقاله. وفعل اللوغوس ينحصر في عملية النقل هذه. إنه ما ينقل، الوجود الموحد ناقل وحامل»(21). فالاختلاف هو اللوغوس الحق. «لكن اللوغوس هو التيه والضلال الذي يقضي على الحدود الثابتة»(22).

نحن أمام توحيد لا يصالح بين الأضداد، وإنما يعرضها أمامنا متباينة مجتمعة في الحضور ذاته، وأمام وحدة لا تتوخى لحظة التركيب، واختلاف لا يرتد إلى التناقض، وهوية لا تؤول إلى تطابق. فأي معنى يظل للهوية والحالة هذه؟ ألسنا فحسب أمام مشروع هوية، أو بالأحرى، أمام بقايا هوية خلفها الاختلاف الأصلي؟(23) ألا ينبغي أن نقول إن هذه الهوية لا تتمتع إلا بوجود ظاهري مفتعل؟ وإنها من توليد النسق الذي يحمل المخالف نحو المخالف بفعل الاختلاف؟ «إن الذاتي والمشابه أوهام يولدها العود الأبدي»(24).

الهوية مفعول لعمل الأنساق التي يحكمها العود الأبدي(25). إنها عودة الاختلاف، وهي انتقال من مخالف لآخر، من طرف تعارض للطرف الآخر، وهذا

(20) Heidegger. "Identité et différence" *in* **Question, 1. op. cité.** p. 305.

(21) Heidegger. "Logos" *in* **Essais et conférences,** Gallimard, 1980. pp. 276 - 8

(22) Deuleuze (G). "Faille et feux locaux" *in* **critique N° 275.** Avril. 1970

(23) Deleuze, **Différence et répétition.** op. cité. p. 165

(24) المرجع نفسه.

(25) هذه النظرة للزمان كمنظومات ينخرها الاختلاف، منظومات تتكون من سلاسل مشتتة تذكرنا بما سبق أن قلناه عن مفهوم السلسلة عند فوكو. أنظر القسم الأول من هذا الكتاب.

بالضبط للقضاء على أطراف التعارض، ومحو كل تطابق(26). فليس العود الأبدي للهوية عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات، إنه يعني على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتية إلا في / عن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي فهو لم يكن يعني شيئاً غير هذا: إن العود الأبدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق ما دام يفترض، على العكس من ذلك، عالماً لا مكان فيه للهويات، عالماً يمحي فيه التطابق ويذوب. إن العود الأبدي هو الوجود، ولكنه وجود الصيرورة. العود هو ذاته ما يصير. العود هو أن تصبح الصيرورة هوية. العودة إذن هي الهوية الوحيدة. ولكنها الهوية كقوة ثانية. إنها هوية الاختلاف.

هذه الهوية التي تتولد عن الاختلاف تتحدد كتكرار(27). فالعود الأبدي هو الهوية الوحيدة في عالم لا تطابق فيه ولا هوية إلا بفضل التكرار. ولكن، ما الذي يكرره التكرار. هل التكرار مجرد عملية استنساخ للشيء ذاته؟ هل هو نسخة لا متناهية لنموذج أصلي؟ علينا إذن أن نتساءل عن علاقة النسخة بالنموذج في عالم يسود فيه العود الأبدي. علينا أن نقف عند مجاوزة الميتافيزيقا كقلب للأفلاطونية، بعد أن وقفنا عندها هنا كقلب للهيجلية.

(26) يقول ج. دريدا:

«الهوية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنها انتقال ملتو ملتبس من مخالف للآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر». أنظر:

Marges. Minuit, 1975. p. 18.

(27) Deleuze, **Différence et répétition**. op. cité. p. 165

الفصل السادس

النَّمُوذَج والنُّسْخَة

«ألاّ ترى إلاّ التّشابه، وأن تسوّي بين الأشياء ... إن هذا علامة على ضعف نظرك».

ف. نيتشه.

يحدد نيتشه مهمته الفلسفية، بل ومهمة الفلسفة كما يراها هو، كقلب للأفلاطونية. ويظهر أن هذا القلب يعني قضاء على عالم الماهيات وعالم المظاهر. لكن قلب الأفلاطونية، كما هو معروف، ليس وقفاً على نيتشه. إن محاولة قلب الأفلاطونية معروفة منذ أرسطو، بل إنها معاصرة لميلاد الأفلاطونية ذاتها. فمنذ أن ظهرت الأفلاطونية وهي تتعرض لعملية القلب. فما هو المعنى الجديد الذي يعطيه نيتشه للقلب؟

الظاهر أن الجواب عن هذا السؤال يقتضي منّا تحديد طبيعة الأفلاطونية التي نريد قلبها، قبل أن نحدد طبيعة القلب نفسه. فهل يكفي أن نحدد الأفلاطونية بأنها الفلسفة التي تميز عالم المعاني عن عالم المحسوسات، والنماذج عن النسخ؟ بيد أن

مفهوم النموذج عند أفلاطون، وكما بيّن دولوز(1)، لا يتدخل هنا كي يقابل عالم النسخ ويتعارض معه في مجموعه ولا تقف مهمته عند هذه المقابلة والتعارض. إنه يتدخل كي ينتقي النسخ الجيدة التي تشبه الأصل في صميمه وباطنه، أي الإيقونات (icônes)، ويستبعد النسخ الرديئة أي السيمولاكر(simu lacres). النسخة - الايقونة صورة تتمتع بالتشابه، والسيمولاكر صورة بلا تشابه. الايقونة تقوم على الشبه والوحدة مع النموذج، أما السيمولاكر فهو يقوم على الاختلاف وينطوي على اللاتشابه. الايقونة «تكرر» النموذج، والسيمولاكر يخونه ويتنطع بالنسبة إليه.

يولد الزوج الميتافيزيقي نموذج / نسخة زوجاً آخر يحل محله، إنه الزوج إيقونة / سيمولاكر، بحيث تكاد المقابلة الأساسية تصبح هنا محصورة في عالم النسخ ذاته. ولا يتدخل النموذج إلا كمعيار للتمييز بين النسخ والمفاضلة بينها، وانتقاء الوفي واستبعاد غيره.

ليست الأفلاطونية بهذا المعنى هي التمييز بين عالم المعاني وعالم المحسوسات، بين النماذج والنسخ، وإنما هي وقوف عند النسخ ذاتها، وفحصها لإظهار ما ينتسب إلى الأصل وما لا علاقة له به: هناك النسخ التي تجيء مباشرة بعد النماذج، والتي تقوم عليها، ضامنها في ذلك الشبه الموجود بينها وبين النماذج. ثم هناك السيمولاكر الذي يفترض اللاتشابه والخلل، وينطوي في جوهره على نوع من التنكر والخداع. هناك النسخ التي تقوم على أساس، وتلك التي تسقط في هاوية الاختلاف، والأفلاطونية هي محاولة ضمان انتصار النسخ الإيقونة على السيمولاكر. وحينئذ لا يقوم الزوج الظاهر نموذج / نسخة إلا خدمة لتلك التفرقة الأولى إيقونة / سيمولاكر. الزوج معنى / نسخة هو الذي يضمن التمييز الضمني بين نوعين من النسخ، وهو الذي يزودنا *بالمعيار* الذي نميز عن طريقه بينهما: فليست الإيقونة نسخة جيدة قائمة على أسس متينة وأرض صلبة إلا بفعل *الشبه* الذي يربطها بالنموذج والمعنى والصورة، إنها ليست كذلك إلا لأنها *صورة للصورة*، إلا لأنها

(1) Deleuze (G). Différence et répetion, op. cité. p. 166

صورة *مضاعفة*، «ووحدة النموذج وذاتيته وتطابقه هو ما يؤسس وضعية النسخة»(2).

كل ما لا يخضع لقانون التشابه، كل ما لا يجره الشبه نحو النموذج فهو مخالف، مخالف لقانون الشبه، مخالف للقانون. إنه السفسطائي، ذلك الشيطان المخادع المتظاهر.

مع أفلاطون إذن تم في الميتافيزيقا اتخاذ موقف حاسم يخضع بمقتضاه الاختلاف لهيمنة الذاتي والشبيه، ويطرح الاختلاف من حيث إنه لا يمكن أن يكون موضع فكر، فيرمى به هو والسيمولاكر في هوة ساحقة.

لذا فنحن نعجز، من هذا المنظور، عن تحديد إيجابي للسيمولاكر، عن حصره وسجنه في لفظ محدد أحادي المعنى، سجنه داخل منطق الميتافيزيقا.

ذلك أن السيمولاكر يفترض أبعاداً كثيرة، يفترض أعماقاً ومسافات يعجز الملاحظ عن إخضاعها وقهرها. وبما أنه لا يقهرها، فإن الأمر يشتبه عليه. إن كانت خاصية الإيقونة هي التشابه فإن «خاصية السيمولاكر هي اللاتشابه»(3). إن السيمولاكر ينطوي على ميل نحو الحمق واللاتحديد وخرق المعقول، وعلى سعي إلى أن يصبح آخر. إنه ينم عن تنكر للتشابه ومحو للتساوي وقضاء على التحديد. إنه يكون دوماً أزيد أو أقل، ولا يكون قط مساوياً. وإذا أظهر نوعاً من الشبه فكَوَهْم لا كمبدأ داخلي. وما ترمي إليه الأفلاطونية هو وضع حد لهذا السعي برد السيمولاكر إلى التطابق وجره إلى التشابه. إن ما تسعى إليه هو إغفال ما يتمرد وما يتنطع عن التحديد والرمي به في هاوية ساحقة، هاوية الاختلاف وعدم التكرار.

وهكذا ستؤسس الأفلاطونية الميدان الذي ستعتبره الميتافيزيقا ميدانها الخاص، إنه مجال التمثل الذي يعج بالنسخ ـ الإيقونة، تلك النسخ التي لا تتحدد

(2) Deleuze (G). Logique du sens, coll. 10 / 18 Minuit - Bourgeois. 1969. p. 350

(3) يقول دولوز: «لقد عودتنا العقيدة المسيحية، لما عرفته من تأثير الآباء الأفلاطونيِّي النزعة، على صورة بدون شبيه: الإنسان صورة عن الله وشبيه به. لكن الخطيئة أفقدتنا الشبه وأبقت على الصورة... هذا هو السيمولاكر بالضبط، إنه صورة شيطانية فقدت التشابه الذي يضمها إلى الشبيه، أو بالأحرى فإنها، على عكس الإيقونة، طردت التشابه، وأبقت على الاختلاف».
Deleuze. Différence et répétition. op. cité. p. 167.

في علاقاتها الخارجية مع موضوع معيّن، وإنما في علاقة حميمة صميمية مع النموذج والأساس.

ليست الأفلاطونية هنا مجرد مذهب فلسفي له موقعه المكاني والزماني، وله أتباعه والمشايعون له. *إنها بنية الميتافيزيقا ذاتها*.

سبق أن قلنا إن مجاوزة الميتافيزيقا لا تعني معارضة مذهب بآخر أو التخلي عن دراسة من الدراسات، فلا يعني قلب الأفلاطونية، والحالة هذه، الاعتراض على مذهب أفلاطون، وانتقاده في هذه النقطة أو تلك، وإنما مجاوزة للميتافيزيقا و«قلبا» لبنيتها، فما المقصود إذن بذلك القلب؟

إذا كانت مسألة الأفلاطونية أساساً لا تتعلق بالتمييز بين الماهية والمظهر، بين المعقول والمحسوس، بين النموذج والنسخة، أصبح قلبها لا يعني قلب هذه الأزواج والإعلاء من المظاهر ضد الماهيات، أو المحسوسات ضد المعقولات، ذلك أن هذا التمييز يتم *بأكمله داخل عالم المفهوم والتمثل*، عالم الميتافيزيقا. أما قلب الأفلاطونية، فيهدف إلي خلخلة هذا العالم ذاته. إنه يهدف إلى الطعن في عالم الهوية والتشابه، ومنطق الهوية والمفهوم الذي يتم داخله التمييز بين المظهر والماهية والمفاضلة بينهما.

سيكون القلب إذن وقوفاً عند النسخ ذاتها، مثلما هو الشأن في الأفلاطونية، ولكن، هذه المرة، للإعلاء من السيمولاكر والاعتراف بحقه إلى جانب الإيقونة «إنه تمجيد لسيادة السيمولاكر والانعكاس»(4)، تمجيد للاختلاف. يقول دولوز: «لننظر إلى العبارتين: (لا يتخالف إلا ما يتشابه)، (إن الاختلافات وحدها هي التي تتشابه). يتعلّق الأمر بقراءتين متمايزتين للعالم، باعتبار أن الأولى تدعونا إلى النظر إلى الفوارق انطلاقاً من تشابه أو هوية أولية. في حين أن الأخرى تدعونا، على العكس من ذلك، إلى النظر إلى التشابه، بل إلى الهوية كما لو كانت حصيلة اختلاف وتنوع أولي. العبارة الأولى تحدّد عالم النسخ والتمثلات، وهي تنظر إلى العالم كما لو كان نسخة، أما الثانية فإنها تثبت، على العكس من ذلك، عالم السيمولاكر، وتنظر إلى

(4) Deleuze. Différence et répétition. op. cité. p. 92.

العالم ذاته كما لو كان استيهاماً Phantasme ولا يهم كثيراً، من وجهة النظر الثانية أن يكون التشتت الذي يقوم عليه السيمولاكر كبيراً أو صغيراً، وقد يحدث ألا يميز السلسلات الأساسية إلا فارق بسيط، ويكفي، مع ذلك، أن ننظر إلى التشابه الخلاق في ذاته، وألا نفترض أية ذاتية أصلية. فيكون التنوع هو وحدة قياسها وائتلافها، حينئذ لا يمكن أن ننظر إلى الشبه كحصيلة هذا الاختلاف الداخلي»(5).

في قلب الأفلاطونية يطلق التشابه على الاختلاف، ويطلق الذاتي على المخالف. فرق بين أن ننظر إلى التمايز والاختلاف انطلاقاً من افتراض ذاتية ووحدة مسبقة، وبين أن نعتبر أن التشابه والوحدة يتولدان عن الاختلاف، وأن هذا الاختلاف هو ما يشكل الدينامية الحقيقية لوجود الهوية والوحدة، وأعني دينامية التّكرار répétition. النظرة الأولى تنطلق من فكرة الأصل فتعتبر العالم نسخة تكرّر الأصل، أما الثانية فتنظر إلى الواقع وإلى معانيه في ديناميتها المتولدة عن فعالية. النظرة الأولى تعتبر أن النموذج والمعنى سابق للتّكرار، أما الثانية فتذهب إلى القول بأن *كل هوية تكرار*(6). النظرة الأولى تعتمد الزمان التقدمي، أما الثانية فتقول بالعود الأبدي، الأولى تنظر إلي العالم على أنه نسخة أما الثانية فعلى أنه سيمولاكر. غير أن السيمولاكر لن يعود هنا مجرد نسخة مشوهة وإنما «النسق الذي يرتبط فيه المفارق مع المفارق عن طريق الفوارق ذاتها»(7). ولا يعني وجود هذا الارتباط افتراض تشابه سابق أصلي، بل إن التشابه «يتولد نتيجة عمل النسق ونشاطه كمعلول ومفعول، ولا كعلة وشرط»(8)، لذا قلنا إن السيمولاكر هو المستوى الذي تدرك عنده الفوارق في ذاتها «كسلسلتين مختلفتين يقوم عليهما ذلك المستوى دون مراعاة للتشابه ودون الحديث عن أصل ومصدر ونسخة»(9). ها هنا يمّحي كل تدرّج إذ لا فضل لسلسلة على أخرى. ولا واحدة من السلسلات تتمتع بصفة النموذج. فكل سلسلة

(5) Deleuze. Logique du sens,. op. cité. p. 356.

(6) بهذا المعنى فإن عنوان كتاب دولوز Différence et répétition هو صيغة أخرى لعبارة Différence et Identité.

(7) Deleuze. Différence et répétition. op. cité. p. 355

(8) Ibid. p. 95

(9) Deleuze (G). Logique du sens, op. cité. p. 357

تتألف من فوارق، وعلاقتها بالسلسلات الأخرى تتحدّد هي أيضاً بمجموعة من الفوارق. لذا فإن السيمولاكر ليس نسخة مشوهة محرفة خائنة. بل إنه يفصح عن قوة إيجابية تنفي الصورة الأصلية والنسخة معاً، كما تنفي النموذج والاستنساخ.

في مقال هام (10) يحصي فوكو استعمالات كلمة سيمولاكر فيقول:

- السيمولاكر هو الصورة التافهة في مقابل الحقيقة الفعلية.

- ثم إنه يعني تمثيل شيء ما (من حيث إن هذا الشيء يفوض أمره لآخر، من حيث إنه يتجلى ويتوارى).

- ثم إنه يعني الكذب الذي يجعلنا نأخذ علامة بدل أخرى.

- وهو يعني أخيراً القدوم والظهور المتآني للذات والآخر:

Simuler, c'est originalement, venir ensemble.

تتمخض عن هذه التعاريف، وعن إثبات عالم السيمولاكر وقلب الأفلاطونية نتائج أنطلوجية نجملها فيما يلي:

- عالم السيمولاكر عالم لا مركز له ولا تضمه وحدة، وهو، بالأولى، عالم مرايا.

- ثم إنه عالم بلا صورة نموذجية.

- وهو عالم التعدد اللامتناهي، لا الوحدة اللامتناهية.

- وهو عالم البدائل والنظائر doubles حيث يسكن الآخر الذات، ولا يكون إلا بعد الذات عن نفسها، ذلك البعد الذي يجعلها، في اختلافها، شبيهة بالآخر.

- لكن الأهم من كل هذا هو أن عالم السيمولاكر عالم يحكمه العود الأبدي(11). عالم لا وجود فيه للشيء إلا في عودته، إلا من حيث هو نسخة من نسخ لا متناهية، ولكنها نسخة لا أصل لها. إنه عالم لا معنى للهوية فيه إلا كتكرار.

(10) Fouc:ult. "La prose d'Actéon" *in* **N.R.F.** Mars. 1964. pp. 448 - 9

(11) يقول دولوز:

«يكون السيمولاكر هو الخاصية أو الصورة الأساسية للموجود عندما يصبح العود الأبدي قوة الوجود».

Deleuze. **Différence et répétition. op. cité.** p. 92

عالم يتنافى مع زمان الميتافيزيقا، يتنافى مع خطية الزمان وتقدمه، ويفترض بالأولى دورانه وعودته(12).

عالم السيمولاكر إذن عالم يحكمه الاستنساخ وتصبح فيه الهوية تكراراً، عالم لا وجود فيه للشيء إلا في عودته ولا حضور له إلا بنظائره وبدائله، إنه عالم تتصدع فيه الذات وتنهار فيه الذاتية.

لقد تبينا في الباب الأول من هذا البحث أهمية انتقاد زمان الميتافيزيقا وإثبات العود الأبدي، كما تبينا في الفصل السابق من هذا الباب أن المجاوزة تفترض إعادة النظر في منطق الهوية، وإقامة ذات لا يكون فيها الآخر إلا بعد الذات عن نفسها «ذلك البعد الذي يجعل الآخر، في اختلافه شبيهاً بالذات دون أن يكون مطابقاً لها»(13)، ويظهر أن النتيجة التي يفرضها علينا هنا إثبات عالم السيمولاكر هي خلخلة مفهوم الذات نفسها وتقويض فلسفات الكوجيطو. وهذا ما سنتعرض إليه في الفصل اللاحق.

(12) يقول بلانشو:

«إن فكرة العود الأبدي عند نيتشه هي أقوى إثبات الفكر المعاصر. لماذا؟ لأنها تضع محل الوحدة اللامتناهية التعدد اللامتناهي، ومحل الزمان الخطي، زمان الخلاص والتقدم، زمان المكان الدائري (...) ولأنها تضع موضع سؤال تطابق الكائن وخاصية وحدة ما هو الآن وهُنا، وتبعاً لذلك، لأنها تضع موضع سؤال وحدة الأنا l'égo، وبالتالي وحدة النفس. فضلاً عن كل هذا فإن هذه الفكرة تضعنا في عالم تكف فيه الصورة عن أن تكون ثانوية بالنسبة للنموذج، عالم يكون فيه للخدعة نصيب من الحقيقة، عالم لا أصل له، وإنما ومضات لا تنتهي يحتجب فيها في إشراقة اللف والعودة، غياب الأصل».

Cf. M. Blanchot "le rire des dieux" in N.R.F. Juillet, 1965

(13) Cf. M. Blanchot "le rire des dieux" in N.R.F. Juillet, 1965

الفصل السابع

الذَّاتُ وَالمَوْضُوع

«يتعلق الأمر في الكوجيطو المعاصر بالتأكيد على المسافة الشاسعة التي تفصل وتضم في الوقت ذاته، الفكر الماثل لذاته وما فيه يضرب بجذوره في ما لم يفكر فيه (...) فما أن ظهر أن «الأنا أفكر» غارق في سمك كثيف يكاد لا يمثل فيه، حتى لم يعد من الممكن أن نلحقه بعبارة «أنا موجود».

م. فوكو

«أفكر حيث لا أوجد، وأوجد حيث لا أفكر. أنا لا أوجد حيث أكون لعبة لتفكيري، وإنما أوجد حيث أكون لعبة في يد لا شعوري».

ج. لاكان.

ربما كان من الصعب علينا أن نتصور، قبل ديكارت، فكراً يتولد عن ذات تتمتع بحرية الخطأ. ذلك أن الخطأ كان يجد حلّه جهة الموضوع. إن وضوح المعرفة والوجود عند أفلاطون كان ينطوي على القوة الكافية لإثباته دون أن نكون في حاجة

إلى إرادة ديناميكية تضعه. وإن حصل وكان هناك خطأ، فذلك ليس إلا نتيجة إغفال، والذات لا شأن لها بذلك.

مع ديكارت ستأسس الذاتية، ستصبح الذات المريدة سيدة اللعبة، وهي وحدها المسؤولة عن إصلاح نفسها واتخاذ القرار في ألا تقبل من الأفكار «إلا ما كان واضحاً متميزاً»(1).

إذا كانت الذات sujet هي ذلك الموجود الذي يكون تطابقه من الصلابة والتلاحم بحيث يتحمل التبدل والتحول (Suppôt, Supporter)، فإن أكثر الموجودات ذاتية عند ديكارت، أكثر الذوات ذاتية هو الموجود المتأكد المتيقن من تطابقه وهويته: إنه الأنا المفكر. الذاتية إذن هي الفكر والشعور والوعي.

عندما ستصبح هذه الذات ترانسندنتالية مع كانط فإنها ستزداد تميزاً عن باقي الموجودات الأخرى، من حيث إنها لا يمكن أن تكون قط موضوعاً، إنها ما يقابل الموضوع. ذلك أن كانط سيفرغ الذات الديكارتية من كل محتوى وجوهرية. ولن تعود موضوع معرفة. لن تعود موضوعاً. فسواء أعرفناها مع *نقد العقل النظري* كذات ترانسندنتالية، أو مع *نقد العقل العملي* كحرية، فهي لن تعود موضوعاً، وهي بمعنى ما، لن تعود موجوداً بين الموجودات: إنها غائبة في مستوى المعرفة رغم أنها تؤسسها، لكنها مستحيلة في مستوى الأخلاق ما دامت نفياً لكل معطى(2).

لن يبقي كانط من الذات إذن إلا على الأنا كصورة فارغة وكضرورة منطقية(3)

(1) يقول هايدغر «لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه برده كل الأشياء نحو ذاته، كحكم أعلى (...). لقد أصبح المعنى الأفلاطوني تصوراً يدرك، وحينئذ ستنقلب ماهية المعنى والرؤية والحضور الأفلاطوني إلى تمثل يمثل أمام ذاك الذي يتمثل الأشياء ويضعها أمامه».

Heidegger. Nietzsche II. op. cité. p. 183.

كما يقول:

«إن اسم «الذات» اتخذ معنى جديداً ليغدو اسم العلم الذي يطلق على الإنسان. ومعنى ذلك أن كل ما ليس إنساناً فسيغدو موضوعاً يوضع أمام الذات».

المرجع نفسه. ص. 136.

(2) «ولا يمكننا إلا أن نعترف أن «الذات» التي يتحدث عنها كانط كذات أخلاقية لا تعرف دوماً إلا سلباً، كذات تتميز عن ذات المعرفة».

Ph. Lacoue - Labarthe, J.L. Nancy. L'Absolu littéraire, Seuil, 1978, p. 44.

(3) وسيقول نيتشه فيما بعد «وكضرورة نحوية».

تصحب تمثلاتنا. وبالرغم من ذلك فإن كل الكنطيين الجدد سيعتنقون نزعة إنسانية مفرطة. وسيقيمـون الذات أساساً للمعرفة والأخلاق. فلن تظهر لهم موضوعية العلوم إلا من فعل ذاتية مؤسسة تبني، بفضل بنيات مقولاتها، عالماً من الموضوعات، كما ستبدو لهم الحياة الأخلاقية والسياسية دائرة حول الشخص الأخلاقي القادر على أن يكون مصدر أفعاله وأعمـاله، مثلما أن الذات الترنسندنتالية هي مصدر عمليات بناء الموضوعية.

أما الفينومينولوجيا فهي ستصبح فلسفة الذات بمعنى جديد كل الجدّة. فعند تأليف هوسرل *للمباحث المنطقية* (1900 ـــ 1901) ستدفعه معاداته للنزعة السيكلوجية إلى أن يجعل البنيات المنطقية تتمتع بحقيقة «في ذاتها» خوفاً عليها من أن تصبح عمليات ذهنية لذات تجريبية. وفيما بعد، سترتبط «موضوعات الفكر» بالوعي القصدي الذي يرصدها ويتجه نحوها. حينئذ سيصبح الوعي الترنسندنتالي هو الميدان الترنسندنتالي لتكوين كل موضوعات الفكر. وعند تأليفه لكتاب *المعاني* (1913) حتى كتاب *التأملات الديكارتية* (1929) (نشر سنة 1931) ظهر لهوسرل أن العلاقة بين أفعال الفكر وموضوعاته ـ وهي علاقة قصدية ـ كانت تستدعي، كمنبع ومصدر ومركز توحيد وتطابق، ذاتاً قادرة أن تنعكس على نفسها وتفكر فيها كأنَا. حينئذ ستصبح وحدة «الأنا أفكر» أساساً لكل العمليات التي نلحظ فيها تشكيل وحدة المعنى في تجلياته المختلفة. لن يعود «الأنا أفكر» إذن مجرد وظيفة وحدة أنا غير شخصي، وإنما وحدة أنا متفرد. ذلك أن ما شغل هوسرل أساساً هو مسألة التأسيس: إن سؤاله الأساس كان حول إمكانية وحدة معنى الموضوعات المنطقية، وكيفية الانتقال من الصوري إلى الترنسندنتالي.

لا يظهر إذن أن بإمكان الفينومينولوجيا، رغم إلحاحها على القصدية، ورغم تحديدها للوعي على أنه خروج، أن تخرجنا عن فلسفات الكوجيطو. صحيح أنها قامت ضد كل نزعة سيكلوجية، وأن هوسرل «لم يدخر جهداً في أن يثبت أننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الوعي»(4)، ولكن لا ينبغي أن نخلط بين فلسفة الذاتية

(4) Sartre J.P. "Une idée directrice dans la phénominologie de Husserl: l'intentionalité". *in* **Situation 1** Gallimard, 1974, pp. 31 - 35.

وسيكلوجيا الوعي. فالذات ليست هي ما استشعره. إن القيام ضد النزعة السيكلوجية عند هوسرل، كان يتجه أساساً ضد إدراج الوعي ضمن كائنات الطبيعية. بيد أنه كان يصون الذات ويحفظها في صميميتها داخل المثالية الترنسندنتالية. فالذاتية الترنسندنتالية كانت تؤسس كل معرفة. والقصدية التي كان الوعي يتفتح عن طريقها، كانت تشكل كمحتوى الزمان المحايث «وفي نهاية الأمر فإن أفعال التفكير noemes وموضوعاته noéses القصدية كانت تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته»(5).

لم تكن «القصدية» إذن كافية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عن فلسفة الذاتية. ولكن ألم يمهد هوسرل، بالرغم من ذلك، إلى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيطو؟ صحيح أن الفينومينولوجيا ساهمت، كما يذهب لفيناس، في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية. ولكنها «ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور: فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور، وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضع شعور»(6) إن القصدية أفرغت الوعي، وجعلته دون محتوى. فبفضلها «صفا الوعي، كما يقول سارتر، وأصبح واضحاً كريح شديدة. أصبح الوعي لا يشوبه شيء إلا حركته ليخرج من ذاته. وإذا حدث ما لا يمكن حدوثه ودخلتم «في» وعي ما، يأخذكم الدوار ويقذف بكم إلى الخارج، قرب الشجرة، وسط الغبار، لأن الوعي لا «داخل» له. ليس الوعي إلا ما فيه خارج، وإن هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهراً؛ ذلك هو ما يجعل منه وعياً. تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تنزعنا عن «ذواتنا» ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها، بل على العكس من ذلك، ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة، وبين الأشياء، تصوروا أننا ألقي بنا هكذا وقد أهملتنا طبيعتنا في

Levinas (E). Sans identité *in* **Humanisme de l'autre homme** Fata Morgana (5) Montpelier 1972, Note, p. 109.

Blanchot (M). "L'Athéisme et l'ecriture". *in* **N.R.F.** N° 178 1967. (6)

عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكترث بنا، عندئذ تكونوا قد أدركتم المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه هوسرل بهذه العبارة العجيبة «كل شعور هو شعور ب...» (...) إذا حاول الوعي أن يعود إلى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه انعدم»(7).

الظاهر إذن أن الفينومينولوجيا، حتى إن لم تغادر أرض الكوجيطو، فإنها تمهد لتقويض الأسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية سواء «في شكل النزعات التجريبية النقدية» أو «الكنطية الجديدة». يتضح لنا هذا أشد الوضوح عند الفيلسوف الفينومينولوجي الذي استطاع، وربما لوحده وفي ظروف لم تكن يسيرة، أن يدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي، كالماركسية والتحليل النفسي. ذاك هو الفيلسوف الفرنسي م.ميرلو بونتي الذي كتب، وبالضبط، تمهيداً لكتاب حول *«أعمال فرويد»*: «كلما مارسنا الفكر الفينومينولوجي، وكلما ازددنا اطلاعاً على مشروع هوسرل، بفضل ما ينشر من أعماله غير المعروفة، ازداد تمييزنا لها دقة عن *فلسفة الوعي* الجديدة التي كان يعِد بها في البداية (...) كلما تقدم هوسرل في تحقيق برنامجه، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو إشكاليته: فلا الجسم الذي هو ذات ـ موضوع، ولا انسياب الزمن الداخلي الذي ليس منظومة من وقائع الشعور، ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني، ولا التاريخ، الذي هو حياتي في الآخر، وحياة الآخر في، والذي هو، مثل الآخر، موضوع ينفلت مني، كل هذا لا يمكن أن يفهم كارتباط بين الوعي وموضوعاته»(8).

لم يعد الوعي عند ميرلوبونتي يعرف بقدرته الانعكاسية، بقدرته على إدراك ذاته في شفافية حضوره لنفسه، إنه أصبح عملا وجهداً. لذا فإن ميرلوبونتي قد

(7) سارتر: المرجع الآنف الذكر.

(8) Merleau - Ponty (M). Préface du livre de Hesnard **l'oeuvre de Freud**, Payot, 1960, pp. 7 - 8.

إن ميرلو بونتي الذي يذهب هذا المذهب هنا، كان قد كتب في المعنى واللامعنى: «إن كل إنسان، حتى ولو كان ماركسياً مرغم أن يذهب مع ديكارت إلى القول باننا، إن كنا نعرف واقعة خارجية فشريطة أن ندرك في أنفسنا عملية المعرفة هاته وأن أي شيء في ذاته لا يمكن أن يبلغنا ما لم يكن في الوقت نفسه شيئاً من أجلنا، وأخيراً إن المعنى الذي نجده فيه يتوقف على مصادقتنا. لا يمكن لأي إنسان أن يرفض الكوجيطو وأن ينكر الوعي».

Merleau - Ponty. **Sens et non sens**. p. 138.

تخلى في فلسفته الأخيرة عن لغة الذاتية(9). لقد انتقل الوعي عنده من اليقين ليصبح لغزاً، ولعل هذا ما يفسر تفتحه على فلسفات الشك من تحليل نفسي وماركسية.

يبدو إذن أن الفينومينولوجيا تفتح الطريق، إن لم نقل إنها تؤدي، إلى انتقاد فلسفات الكوجيطو، ولن يعمل هايدغر، تلميذ هوسرل، في «انتقاده» لفلسفات الكوجيطو، إلا على التصريح بما هو ضمني عند معلمه.

ولكن، لنعد من جديد لهذه الجدّة التي يبرزها ميرلوبونتي هنا والتي ألح عليها سارتر فيما قبل. فهل الجديد في فلسفة هوسرل جديد فيها بما هي فينومينولوجيا أم بما هي ترنسندنتالية؟ أليس في إثبات البعد الترنسندنتالي للوعي ما يتنافى وكل جوهرية للأنا وكل امتلاء للكوجيطو؟ ألسنا نجد عند المثالية الترنسندنتالية كل ما أثبتناه الآن بصدد «نقد» الكوجيطو؟: فالنقد الكنطي، كما أشرنا، لم يُبْق، هو أيضاً، من الذات إلا على الأنا كصورة فارغة، كضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا. وهذا لأن صورة الزمان «التي هي صورة الحس الباطني» لا تسمح بأي تمثل جوهري للأنا. فمنذ كانط لم يعد الكوجيطو جوهرياً كما كان عند ديكارت، منذ كانط أصبح الكوجيطو فارغاً لا «داخل» له. ولكن، وهذا هو المهم، لا يعني هذا مطلقاً أن كانط قوض فلسفة الذاتية، وهو سيلفي في الأخلاق والعمل ما فقده في النظر وسيكون فقدانه للذات النظرية «على حساب انتعاش الذات الأخلاقية»(10).

إن تقويض فلسفة الذاتية لا يعني فحسب نقد الكوجيطو. «وفلسفة الذاتية لم تفتأ تتعرض للانتقاد منذ أن ظهرت، وليست هناك فلسفة واحدة للذاتية»(11). كما أن ذلك التقويض لا يعني إخراج الذات عن ذاتها فحسب. ولا يكفي أن نتحدث عن الجسم والغير والتاريخ لنكون خارج «الوعي». بل إن فلسفات الذاتية حاولت كلها، بعد أن أقامت الذات كأساس، أن تخرج عنها. يرى هايدغر أن مسألة «الإخراج» هذه لم تكن ممكنة *إلا على أرضية تؤسسها فلسفة الذاتية*. «فحينما

(9) Cf. Le Visible et l'invisible, Oeuvre pesth, Gallimard, 1963

(10) Ph. Lacoue - Labarthe, J.L. Nancy. L'Absolu littéraire, op. cité. p. 44

(11) Ricour (P). Le conflit des interprétations. Seuil, 1969, p. 233

أصبح الإنسان ذاتاً sujet، وبمقدار ما أصبح كذلك، صار في الإمكان أن تطرح بالنسبة إليه مسألة معرفة ما إذا كان يريد ويجب أن يظل مجرد أنا مجاني لا يخضع لأي ضرورة، أم «نحن» ينتمي إلى المجتمع، وما إذا كان يريد ويجب أن يظل منعزلاً أم ينتسب إلى مجموعة بشرية، وما إذا كان يريد ويجب أن يكون شخصاً داخل معشر أم مجرد عضو ينتمي إلى مجموعة في إطار «جسم اجتماعي»، وما إذا كان يريد ويجب أن يوجد كدولة وأمة وشعب أم إنسانية عامة للإنسان الحديث، أما إذا كان يريد ويجب ألا يكون ذاتاً إلا ككائن حديث *فهو كذلك*، فحينما يكون الإنسان في ماهيته ذاتاً حينئذ وحينئذ فحسب، تطرح إمكانية الإغراق في نزعة ذاتية فردانية. ولكن إلى جانب ذلك، لا يكون للنضال ضد الفردانية، دفاعاً عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهود، من معنى إلا حيث يظل الإنسان ذاتاً»(12).

كل المسائل الفلسفية التي عرفتها الفلسفات الفينومينولوجية والوجودية والشخصانية لإخراج الذات عن ذاتها، مثل مسألة الغير والتاريخ والجسم، لم تكن لتطرح إلا لأن *تلك الفلسفات كانت فلسفات كوجيطو*! فالإخراج لا يكون إلا حيث تقوم الدواخل. على هذا النحو، مثلاً، ينبغي أن نفهم عبارة سارتر معلقاً على هوسرل: «كل شيء موجود في الخارج، كل شيء، حتى نحن أنفسنا، في الخارج، في العالم، بين الاخرين. إننا لا نكتشف أنفسنا في عزلة ما، بل في الطريق، في المدينة، وسط الجماهير، شيئاً بين الأشياء، أناساً بين البشر»(13). بل على هذا النحو أيضاً ينبغي أن نفهم كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفتها فلسفة الكوجيطو ابتداء من ديكارت عبر كانط وفيشنه وهيجل حتى هوسرل... وسارتر، بل على هذا النحو ينبغي أن نفهم حتى الفلسفات المضادة لفلسفة الكوجيطو والتي قامت ضد الفردانية التي تؤدي إليها تلك الفلسفة لتؤكد على فلسفة جماعية. *إن هذه المواقف المضادة ليست إلا محاولات لتغيير مدلول الذات sujet، فبدل أن تكون تلك الذات فرداً قد تصبح طبقة أو أمة أو دولة أو مجتمعاً بكامله*: «فكل نزعة قومية هي، على مستوى

(12) Heidegger (M). Chemins, idées / Gallimard. 1980. p. 121

(13) سارتر، *المرجع الآنف الذكر*.

الميتافيزيقا، نزعة أنتربولوجية، وبما هي كذلك فهي نزعة ذاتية (...). النزعة الجماعية هي ذاتية الإنسان على مستوى الكلية، وهي الصيغة المكتملة لتأكيد هذه الذاتية»(14).

إن معرفة ما إذا كانت فلسفة ما «تغادر بالفعل أرض الكوجيطو» تقتضي أن نسألها كيف يتعين عندها الموجود وكيف تفهم ماهية الحقيقة؟ لا أن نتساءل ما إذا حاولت أن تخرج عن الذات والوعي لتهتم «بالجسم والغير والتاريخ»، بعد أن تضع الذات أساساً. إن الكيفية التي يتعين بها الموجود وتدرك بها ماهية الحقيقة هي التي تحدد عصور العالم. ونحن نقول إن ديكارت أقام فلسفة الكوجيطو «لأن الموجود تعيّن عنده، ولأول مرة، كموضوع للتمثل، ولأن الحقيقة تحدّدت كيقين للتمثل»(15) وليس هذا بالأمر اليسير، «إذ أن ماهية الإنسان نفسها ستتحول (...) ويصبح الإنسان مركزاً ومرجعاً للموجود بما هو كذلك. ولكن هذا لم يكن ممكناً إلا شريطة تحول معنى الموجود رأساً على عقب. (...) لقد أصبح ينظر إلى الموجود في كليته على أنه لا يوجد حقاً ولا يكون موجوداً إلا إذا كان موضع تمثل وإنتاج (...) أصبح يبحث عن وجود الموجود ويعثر عليه في الوجود - المتمثل للموجود»(16). مع ديكارت ابتدأ اكتمال الميتافيزيقا الغربية. والميتافيزيقا الحديثة بكاملها لن تحيد قط عن تأويل الموجود الذي أقامه ديكارت ولا عن تأويله للحقيقة(17). لقد أصبحت الفكرة موضع تمثل وصارت المعرفة تقوم في وضع شيء ما أمام الذات وانطلاقاً من الذات. بهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجوداً يعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود. صحيح أن هذه الفلسفة ستعرف بعض التحولات كما أن الكوجيطو،

(14) Heidegger (M). Lettre sur l'humanisme, *in* **Questions III**. Gallimard, 1966, p. 118

(15) Heidegger. **Chemins. op.** cité. p. 114

انظر كذلك:

Heidegger. **Nietzsche II**. p. 155.

حيث يقول: «تتعين الذاتية انطلاقاً من ماهية الحقيقة كيقين، ومن الوجود كتمثل».

(16) Heidegger. **Chemins. op.** cité. p. 114

(17) **Ibid.**

كما سبق أن قلنا، سيخضع لتعديلات وتقويمات «إلا أن التغيرات الجوهرية التي لحقت الموقف الديكارتي الأساس، والتي عرفها الفكر الألماني ابتداء من لايبنتز، لم تتجاوز قط هذا الموقف بأي شكل من الأشكال. بل إنها عملت، على العكس من ذلك، على توسيع حمولته الميتافيزيقية واضعة بذلك الشروط التي سيعرفها القرن التاسع عشر (...) إنها عملت على تدعيم الموقف الديكارتي الأساس واتخذت أشكالاً جعلتها لا تعرف بكل سهولة»(18).

الظاهر أننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن هيجل، فمعروف أن الحركة الجدلية للفكر ليست عند هيجل مجرد تعاقب لتمثلات وعي الإنسان، تمثلات يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكلوجية. بل إن الحركة الجدلية هي حركة الوجود في كليته. كما أن الفكر ليس فكر إنسان بعينه، إنه لا يدور في دماغ فرد بعينه ويجول بخلده. إن الفكر، عندما اتخذ بعداً جدلياً، لم يعد تمثلات سيكلوجية. وحينما نتمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك مجرد تجريد. الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكلوجية. وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة بعينها. ذلك أن هيجل لا يكتفي بأن يفسر الفكر عن طريق «تأويلات سيكلوجية أو باللجوء إلى نظرية المعرفة»(19). إن قوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود. «فالوجود هو الفعل المطلق للفكر الذي يفكر في ذاته. والفكر المطلق يشكل وحدة حقيقة الوجود. إنه وحدة الوجود»(20). هل يعني هذا أن هيجل يخرج الفكر عن كل ذات مفكرة؟ هل يعني أن المثالية المطلقة تغادر «الأرض التي عينها أبو الفلسفة الحديثة»؟ هل يخرجنا الجدل الهيجلي من فلسفة الذاتية؟ هل يتجاوز الميتافيزيقا؟

عندما يحاول هايدغر أن يجيب عن هذه الأسئلة، ليشق «طريقه نحو فكر يعيد النظر في الفكر»، ينطلق من سؤال الفكر ذاته ويبدأ بالتساؤل عما نعنيه عندما نتحدث عن «قوانين الفكر ومبادئه». وعند استنطاقه لهذه العبارة يكشف هايدغر أنها تدل على أن الفكر يخضع في فعالياته لقوانين تضبطه. الفكر موضوع

Ibid. p. 129 (18)

Heidegger. **Identité et différence** *in* **Questions I** (19)

op. cité. pp. 277 - 8 (20)

هذه القوانين، والقوانين هي قوانينه. إلا أن أمراً آخر سرعان ما يتجلى وهو أن قوانين الفكر هي صور أساسية للفكر، ومبادئ الفكر من هوية وعدم تناقض هي قضايا يصوغ بفضلها الفكر صورته. فهذه المبادئ إذن موضوع للفكر، ولكن هذه المرة بمعنى أن الفكر يضعها. إنها من وضعه. *الفكر هو الذات التي تضع هذه المبادئ*.

يتضح مما سبق أن الميتافيزيقا، عندما تتحدث عن مبادئ الفكر، فهي لا تعني فحسب أن الفكر موضوع لتلك المبادئ وإنما فاعلها وواضعها الذاتي. وهذا ما أوضحه كانط، بعد ديكارت، عندما بيّن أن كل فكر هو في جوهره كوجيطو، وأن الفكر يفترض دوماً وحدة الأنا ـ أفكر. إن كل تمثل، بما هو كذلك، يعود إلى وحدة الأنا ـ أفكر. وبالنسبة لكل فكر يكون الأنا في أنا ـ أفكر واحداً بالنسبة لذاته. في وحدة مع ذاته. يكون ذاتاً.

هذا ما أقره فيشته في صيغته الشهيرة أنا = أنا. إن هذه القضية في نظر فيشته لا تشكل فحسب صورة خاصة من الصور اللامتناهية التي يتخذها مبدأ الهوية وتتخذها القضية أ = أ كأن نقول كتاب = كتاب، شجرة = شجرة. بل على العكس من ذلك إن القضية أنا = أنا هي إثبات لفعل الأنا أي للذات التي توضع بفضلها القضية أ = أ وتؤسس. *فالقضية أنا = أنا هي التي تؤسس أ = أ. الأولى أكثر اتساعاً من الثانية لا العكس*.

وهكذا إن توقفنا عند قوانين الفكر كما كرستها الميتافيزيقا لنسألها سرعان ما نتبين أن الفكر ليس فحسب موضوعاً تنطبق عليه قوانين ومبادئ وإنما هو ذات تضع تلك القوانين وتؤسسها. والأهم من ذلك أن الفكر الجدلي، كما أقامته المثالية الألمانية عندما حاول «تفجير» تلك القوانين لتعني أكثر مما تقول لم يفجرها بما فيه الكفاية ولم ينقلها من الأرض التي بذرت فيها ولا من الشجرة التي ترعرعت فيها. *ذلك أن الجدل لا يخرجنا من فلسفة الذاتية*. وهيجل، عندما يوحّد الفكر والوجود يردّ الوجود إلى موجود أسمى هو المطلق ليجعل *المطلق ذاتاً*.

إن هيجل يحدد الوجود بالذاتي لا العكس. إنه يجعل الذاتي علامة من علامات الوجود ويضع مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود. وهذا أساساً لأنه يضع

ذاتية بين الفكر والوجود ويوحّد بينهما في ذات واحدة. وعندما يطلق على مبحث الأنطلوجيا منطقاً، فذلك لأنه يعين الوجود موضوعاً للفكر. ولأن الوجود وحده يمكن أن يؤخذ كأساس، وهذا من شأن لفكر أن يحققه بفضل قوة الضم والتوحيد (ليجين) التي تميزه. «وإلا فكيف أمكن للوجود أن يمثل من حيث هو الفكر؟ اللهم لكون الوجود يتعيّن مسبقاً كأساس، ولكون الفكر من جهته يرى الوجود كأساس(21). إذا كان الجدل الهيجلي منطقاً فذلك لأن موضوع الفكر هو الوجود ولأن هذا الأخير، منذ أن تحدّد كأساس ولوغوس أصبح يستدعي الفكر بما هو مؤسس.

الوجود في الجدل الهيجلي هو إذن موضوع للفكر. إنه ما يضعه الفكر كأساس. وإذا كان الوجود أساساً فالفكر تأسيس. الفكر «ينظر» إلى الوجود كشيء وعلة أولى. إنه «النظر» إلى الوجود كأساس مطلق لإقامة كل موجود على أساسه ووضعه كعلّة أولى لكل الموجودات، كموجود يؤسس الموجودات.

إن هيجل ظلّ وفياً لديكارت، حتى وإن كان يدّعي أنه «غادر أرض الكوجيطو». فالمعرفة المطلقة عند هيجل تجعل من الفكر تمثلاً «يؤسس الموجود، بما هو كذلك، ويقيمه على أساس الوجود المطلق»(22) وهي لم تحد عن فلسفة الذاتية: «ذلك أن التمثل الهيجلي يجعل الموضوع ماثلاً وحاضراً عندما يستحضره أمام الذات. وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها»(23). المطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها، وهذا في المعرفة المطلقة وعن طريقها. المطلق عند هيجل هو الفكر «أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته»(24). والمعرفة المطلقة هي «ذاتية الذات كيقين مطلق»(25).

المعرفة المطلقة نفسها لم تحد عن فلسفة الذاتية ولم تتنكر للتحديد الذي أعطاه ديكارت للموجود كتمثل وللحقيقة كيقين. صحيح أن موضوع الوعي سيتخذ بعداً تاريخياً، كما أن الفكر سيغتني بالواقع ولن يبقى «فكراً مجرداً بسيطاً بعيداً

(21) Ibid. p. 279

(22) Ibid.p.p. 291 - 2

(23) Heidegger. "Hegel et son concept de l'experience" *in* **Chemins**. op. cité. p. 164

(24) Ibid. p. 159

(25) Ibid. p. 164

عن الواقع»، وأن الأنا سيحتاج إلى توسط ليرتد إلى ذاته، ولكن كل هذا لم يؤد إلى تحويل الموقف في جوهره، ولم يطرح إلا لأن الإنسان أصبح ذاتاً، ولأن الموجود أصبح موضوع تمثل. فليست مجاوزة الديكارتية زحزحة الكوجيطو وتعديله «إن ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزة ما أقامه، أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة. أي الميتافيزيقا، *إلا أن المجاوزة هنا تعني طرح مسألة المعنى في أصوله*»(26).

لن تتم مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية إذن بإخراج الذات عن ذاتها، نحو الغير والتاريخ والعالم، وإنما بإخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور. *إنها لن تتم إلا بإعادة النظر في منطق المعنى.*

لا عجب إذن أن نلفي التقويض الفعلي لفلسفات الكوجيطو عند كل المواقف التي ربطت انتقادها للكوجيطو بانتقاد مجال إنتاج المعاني. فعندما تعرّف البنيوية اللغة كمنظومة بلا «حدود» ولا «ذات» ولا «أشياء»(27) فإنها تشكل تحدياً كبيراً بالنسبة لفلسفة الذات. ذلك أنها، على عكس الفينومينولوجيا، *تضع إشكالية المعنى كلها بعيداً عن قصدية الذات*. إن اللغة عندها منظومة مغلقة مكتفية بذاتها. وهي ليست واسطة وأداة، ليست وسيلة تعبير. ليست الرسالة والخطاب تعبيراً عن تجربة ذاتية وإنما هو بالأحرى تعبير عن إمكانيات وحدود الشفرة code المستعملة.

إن اللغة هي التي تتكلّم. والمعنى قد يتولد عن اللامعنى. لهذا فمن الخطابات ما يولّد المعاني الثرية حتى وإن بدا بلا معنى كالخطاب الشعري.

كما أن الظواهر الثقافية منظومات من العلامات لا تكترث بالمعيش الذي يحياه الأفراد مثلما لا تكترث ظواهر اللغة بالذات المتكلمة. يقول ليفي ستروس:

Ibid. p. 130 - 131 (26)

(27) يمكننا أن نجمل الموقف البنيوي من اللسان في نقط ثلاث :

1 ـ اللسان منظومة من الاختلافات، بدون حدود مطلقة، والمسافة بين الوحدات الصوتية هي واقع اللسان الذي يغدو بفعل ذلك من غير «مادة جوهرية» لا طبيعية ولا ذهنية.

2 ـ لا تتوقف الشفرة المتحكمة في المنظومات على الذات المتكلمة وإنما هي بالأحرى اللاشعور المقولي الذي يسمح بممارسة الكلام من طرف أولئك الذين يستعملون اللسان.

3 ـ الدال نفسه يتكون من اختلافات، ولا يستدعي الدال أية علاقة خارجية

لذا فإن اللسان، والحالة هذه، منظومة بلا «حدود» ولا «ذات» ولا «أشياء».

«إن اللغة عقل إنساني له حججه وقواعده التي لا يعرفها الإنسان»(28). بهذا المعنى فإن الذات مفعول للغة وليست فاعلاً متحكماً فيها.

لقد بيّن فرويد أن الوعي عرض من الأعراض وأنه مكان مفعولات المعاني، كما اكتشف في الإنسان مجالاً ذاتياً يتجاوز التنظيم الفردي. وقد أوضح لاكَان أن الذات ليست «ذاتية» إلاّ في مجال معين من بنيتها، وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها. أي مجال الأنا. لكن الذات لا تنحصر في الأنا، وإنما هي البنية الرمزية التي تنظم الكل. ولن يعود الأنا إلا طرفاً من العناصر التي تدخل في تكوين الذات وبناء مستوى الخيال. إن الذات ليست نقطة متفردة وإنما هي بنية معقّدة ومجال شاسع يستغرق كل العناصر بشكل يصير معه «الأنا» منطقة انعكاس لجزء من الذات ضمن لعبة مرأوية سيطلق عليها لاكَان اسم «المستوى الخيالي». إن الذات هي حامل مفعولات اللاشعور، ذلك أن اللاشعور يظلّ في نهاية المطاف هو هذه الذات التي يجهلها الأنا. وقد بيّن فرويد في عدة مناسبات بأن الكبت ليس المجال الوحيد الذي يكون مسكوناً باللاشعور، فأغلب القطاعات التي تكون المعرفة الواعية تظل في حالة تكتم لاشعوري. يقول فرويد: «كل ما هو مكبوت يظل بالضرورة لاشعورياً، غير أننا نتشبث بافتراض أن المكبوت لا يستغرق اللاشعور كلّية. فاللاشعور ذو امتداد واسع، أما المكبوت فهو جزء من اللاشعور»(29).

تتمخض قراءة فرويد إذن عن كوجيطو عاجز أن يتملّك ذاته، إنه كوجيطو جريح لا يدرك حقيقته إلا عبر وهْم الوعي المباشر وخداعه ولاتطابقه.

(28) Levi- Strauss. **La pensée sauvage**, op. cité, p. 334

يقول بلانشو:

«تستخلص من الملاحظات السابقة حول اللغة نقطاً أساسية. ولعل أهمها هي الخاصية اللاشخصية للغة، ووجودها المستقل المطلق الذي تحدث عنه مالارمي. فهذه اللغة، كما تبينا، لا تفترض أي شخص يتكلمها ولا أي شخص يسمعها: إنها تكلم ذاتها وتكتب نفسها. وذلك هو شرط سيادتها. والكتاب هو رمز هذا الوجود المستقل. إنه يتجاوزنا ولا حول لنا ولا قوة أمامه. وإذا كانت اللغة تنعزل عن الإنسان وتعزله عن الأشياء، «إذا لم تعد فعل شخص يتكلم اتجاه من يسمعه، فهمنا لماذا غدت بالنسبة لمن يتمثلها على هذا النحو قوة سحرية. إنها نوع من الوعي من غير ذات، انفصل عن الكائن، وغدا هو نفسه انفصالاً ونفياً وقدرة لا متناهية على خلق الفراغ».

Blanchot (M). **La part du feu**, Gallimard, 1972, p. 48.

(29) Freud. "Linconscient" *in* **Métapsychologie**, trd. La planche et Pontalis, Idées / Gallimard, 19, p. 65.

إن الفلسفة المعاصرة، كما بيّن فوكو، ترمي إذن إلى اقتفاء كل القوى الغامضة التي حركت الإنسان وأقامت خارج محيط التمثل والاستحضار. وما هذا إلا واحد من بين المؤشرات التي دلّت على إمكانية التفكير في ما اعتبر غير قابل للتفكير فيه. نحن إذن أمام عالم جديد بعيداً عن أرض الكوجيطو لنرتاد آفاقاً خارج المباشرة والاتصال ونتابع تلك الأفكار التي توجد خارج دائرة التفكير، وتلك القوى المطموسة في غياهب النسيان، وتلك اللغة التي تسبق الذات وتفعل خارج كل رقابة شعورية. نحن إذن، بتعبير فوكو، أمام «كوجيطو معاصر» أضحى يطرح على الفلسفة أسئلة من نوع جديد: «ماذا يتعيّن عليّ أنا الذي أفكر وأشكل تفكيري، لكي أكون ذلك الذي لا أفكر فيه، ولكي يكون تفكيري غير ما أنا عليه؟»(30). نحن إذن أمام لعبة الخفاء والتجلي التي تطبع الحقيقة، حيث لا يحضر المعنى إلا في اختفائه وتواريه. فما هو «المنطق» المتحكّم في هذه اللعبة؟ وما الذي يميز الاختفاء هنا عن الاختفاء الميتافيزيقي الذي ظلّ يطبع مفهوم الحقيقة؟ هذا ما سنحاول أن نجيب عنه في الفصل اللاّحق.

Foucault. Les mots et les choses, op. cité, p. 334 (30)

الفصل الثامن

الحَقيقَةُ والْخَطَأ

«ربما كان علينا أن نمجّد تمجيداً أكبر الحشمة والوقار الذي يطبع الطبيعة ويجعلها تتستر وراء اللغز وعدم اليقين. ربما كانت الطبيعة امرأة تعرف لماذا لا تفصح عن أسسها ودوافعها؟ (...) عجباً لهؤلاء الإغريق! لكم كانوا يعرفون أسباب العيش. إن ذلك يستلزم البقاء على السطح، في ثنايا الثوب، عند القشرة والبشرة. إنه يقتضي عبادة المظهر والإيمان بالشكل والأصوات والكلمات، الإيمان بأولمب المظهر. هؤلاء الإغريق كانوا سطحيين.. من شدة عمقهم.

ف. نيتشه

ليس من شك أن الفكر الجدلي غير منزلة الخطأ والمكانة التي كانت تعطى له. فإذا كان اليونان قد تحدثوا عن قوة خداع كونية تناهض الحق، وتوقع الإنسان في مهاوي الخطأ والفساد هي قوة «الهيبريس» التي كانت وراء سقوط أثينا واضمحلالها، وإذا كانت الفلسفات الدينية تضع الشيطان مصدراً لكل شر وضلال،

وإذا كانت العقلانية الديكارتية فرضت وجود شيطان ماكر يخدع العقل ويغشه، فإن الخطأ هنا لم يكن من القوة بحيث يصمد ويستمر في الوجود. فقد كانت هناك دوماً لحظة يرتفع فيها ويقهر. وحتى الفلسفة الديكارتية التي جعلت الخطأ من صميم الفكر ووضعت في العقل ذاته قدرات تعوقه عن المعرفة اليقينية، بحثت عن وسيلة رفع الخطأ والقضاء عليه، فرأت في اتباع قواعد المنهج ما من شأنه أن يجعل العقل سليماً لا تعوقه عوائق الحس ولا الخيال ولا الذاكرة.

الظاهر أننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن كانط. ففيلسوف كونكسبرغ جعل الوهم يسكن العقل ذاته، وأعطى لشر المعرفة وجوداً فعلياً لا يقوى على رفعه الاستنجاد بمعارف حدسية أو قواعد منهجية. إنه ما يجعل العقل يضيع في أوهام ويجادل، هناك خطيئة أصلية للعقل هي خطيئة الميتافيزيقا. فإن كان يتناقض ويجادل فليس ذلك بفعل قوى خارجية. يقول هيجل: «إن كانط أعلى من شأن الجدل. وهذا ما يشكل أكبر حسناته. فهو قد نزع عنه مظهر الوجود الاعتباطي الذي كان التصور التقليدي يضفيه عليه، وعرضه كفعالية ضرورية للعقل»(1). الظاهر إذن أن كانط رفع الوهم والخطأ إلى مستوى الوجود الضروري، وجعل التناقض من صميم العقل ذاته. إلا أنه، بالرغم من ذلك، لم يرق به إلى مستوى التاريخ. وهذا بالضبط هو ما يأخذه عليه هيجل: «فبقدر ما كانت فكرة سخط عميقة، بقدر ما كانت الحلول التي أعطيت للنقائض حلولاً سطحية، لقد شعر كانط بنوع من الحنان أمام العالم واعتقد أن التناقض سيكون وصمة عار على جبينه، وأن العقل هو الذي ينبغي أن ننسب إليه التناقض (...) في حين أن النقطة الأساسية التي ينبغي أن ننتبه إليها هي أنه لا توجد أربع نقائض فحسب، بل إن النقائض في جميع الموضوعات مهما كانت طبيعتها، مثلما أنها في جميع تمثلاتنا وأفكارنا ومفاهيمنا»(2). ليس الانخداع إذن كامناً في العقل. إنه يوجد على مستوى التاريخ والكائن والعقل الكوني. *الحقيقة والخطأ ليسا خصائص خطاب. كما أنهما ليسا يقيناً ذهنياً*. وليس المنطق قواعد صورية تتحكم

(1) Hegel. Morceaux choisis. Trd. Lefebvre et Gueterman, T. 1. Idées / Gallimard, 1969, p. 78.

(2) Ibid.

في القول أو تضبط العقل المجرد . إنها قوانين الوجود بأكمله. المنطق أنطلوجيا . والتاريخ مسرح الخطأ . إنه ليس تقدماً خطياً لإنسانية لا تفتأ تسعد وترضى عن مصيرها . ذلك أن الفكر الجدلي تجاوز بكثير المفهوم المطلق الذي أشاعته الأنوار عن التقدم. فالفكر المطلق الذي يظهر في التاريخ ليس مجرد تحقيق إنسانية راضية حكيمة. صحيح أن التاريخ صيرورة للعقل المطلق والحرية الحقة للفكر. بيد أن العقل ليس هو العقل المجرد الذي لدى الأفراد ، والذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها . وليس هو مختلف الآراء الشخصية وما لدى الأفراد من وعي بذاتهم. ذلك أن هذه ليست إلا لحظات للتاريخ. وهي أدنى أن تريد ما تكون. إنها في خدمة ما يتجاوزها ، فإن كانت تحقق بشكل أو باخر معنى التاريخ ، إلا أنها لا تقرّر ذلك المعنى. لأنه هو المطلق، ولأنه موضوعي بقدر ما هو ذاتي. إنه جوهر التاريخ العام. وبالرغم من ذلك، فلا وجود له إلا عن طريق وعي الأشخاص الذين يكونون أدوات في يد المطلق.

وهكذا فإن الإنسان الفرد ، بما هو كذلك، يحقق تاريخياً غير ما يعتقد أنه يريد ، حتى وإن كان ما يحققه بالفعل ليس غريباً عنه تمام الغربة. بهذا المعنى يتكلم هيجل عن مكر *للعقل* في التاريخ. بيد أن هذا لا يعني أن الإنسان في أيدي قوى خفية تفعل به ما تشاء . إذ لا وجود للمطلق إلا في الإنسان. ولا يتعلق الأمر مطلقاً بشرّ أخلاقي كوني أو خطيئة أصلية بالمعنى الديني. يقول هيجل: «في التاريخ العام ينتج عما يقوم به الأفراد غير ما سعوا نحوه وبلغوه ولا علموا به أو أرادوه مباشرة. إنهم يحققون مصالحهم، لكن، يحدث في الوقت ذاته، أمر يظل متستراً لا يدركه وعيهم ولا ترقى إليه أنظارهم (...). فالعمل المباشر يمكن أن يسع أكثر مما يتجلّى في إرادة صاحبه ووعيه. إن جوهر الفعل، وبالتالي الفعل ذاته، يرتد ضد صاحبه، ويصبح بالنسبة إليه صدمة تقضي على الفعل وتلغيه»(3). صحيح أن هناك من يقع على الضرورة التاريخية. هؤلاء هم عظماء التاريخ الذين يعرفون من أين تؤكل الكتف، والذين تضم مقاصدهم الخاصة العامل الجوهري الذي هو الإرادة العامة. على

(3) Hegel. **La raison dans l'histoire**, Introduction à la philosophie de l'histoire, Trad Papaïoannou U.G.E Coll 10 / 18, Paris 1965, pp. 111 - 12.

هؤلاء ينبغي أن نطلق لقب الأبطال. لأنهم استقوا مراميهم ومطامحهم، «لا من المجرى الطبيعي الهادئ المنتظم للحوادث (...)، ولكن من منبع مازال محتواه خفياً لم يبلغ الوجود الحالي». هذا ما يجعل المطلق يسكن بجوارنا بالرغم منا، ومع ذلك فلا وجود له من دوننا.

تعطي الميتافيزيقا المكتملة إذن مكانة للخطأ. وهي تعتبره لحظة هامة في بناء الحقيقة. والعقل عندها لم يعد مجرد نور يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها. وهو لا يرقى إلى الصواب إلا عبر مزالق الخطأ.

جل الذين حاولوا مجاوزة الميتافيزيقا وقفوا عند هذا المفهوم عن العقل وعند ما يعنيه هيجل بـ *مكره*. إلا أنهم اختلفوا في تأويله، كما اختلفوا في فهم الفكر المطلق: ذلك أن فلسفة هيجل، رغم إلحاحها على المنظومة والنسق، لم تكن لتخلو من التباس. إذ يمكن أن تجد امتدادها في اتجاهين متباينين: فلسفة في التاريخ تؤدي إلى نزعة إنسانية بالمعنى الذي سيعطيه كل من فويرباخ وماركس (على الأقل في مؤلفاته الأولى)، وهي تتجلى أساساً في كتاب *فلسفة الحقوق* حيث تكون الفكرة هي الإرادة الكلية للدولة، والدولة هي محقق التاريخ؛ أو فلسفة المعرفة المطلقة التي تنتهي إلى كتاب *المنطق*. في المنحى الأول يكون الإنسان مقياس الأشياء والفاعل التاريخي الأساس. أما في المعرفة المطلقة فلا يكون إلا صدى لمنطق التاريخ ناطقاً باسمه. في الحالة الأولى يكون الإنسان مسؤولاً عن غوايته، أما في الأخرى فإن الانخداع خطيئة ولعنة يقع الإنسان تحت نيرها.

لا يعني هذا أن هؤلاء المفكرين انقسموا قسمين، كل اتخذ منحى خاصاً من المنحيين. إذ أننا نلفيهما عند المفكر ذاته حسب مراحل تطوره الفكري (هذه هي حال ماركس كما يذهب ألتوسير). ولكن ما يهمّنا هنا أن جل الذين نحتوا نظرية عن الوعي الخاطئ والاستلاب والاغتراب والإيديولوجية، أخذوا فكرة مكر العقل ليطوروها في سياق المنحى الأول، وأعني في إطار فلسفة تاريخانية إنسانية النزعة. فلم يتجهوا إلى النسق والمعرفة المطلقة، وإنما إلى أعمال الشباب ليجدوا فيها تمهيداً للفلسفة الوجودية أو الماركسية الإنسية. وانطلقوا من فلسفة التاريخ ليجعلوا من

المطلق أمراً في متناول الإنسان وغاية للتاريخ البشري ـ ورغم أن كتاب *فينومينولوجيا الروح* يمزج بين الاتجاهين (حيث يبيّن هيجل أن المعرفة المطلقة لا تظهر إلا في التاريخ وبفضله)، فقد اتجهوا إليه أساساً باعتباره *علماً لظهور العقل*، وتاريخاً للوعي البشري وهو يرقى نحو المعرفة المطلقة. أي باعتباره *نظرية في الوعي*. لذا استوقفهم فصله عن الوعي الشقي واجدين فيه واقع الوجود البشري. ولم يكن هذا الأمر وقفاً على الفكر الفرنسي (أعمال جان فال 1929 ودروس كوجيف 33 ـ 1939 وأعمال هيبوليت 46 ـ 1947 وهنري لوفيفر). بل إننا نجده عند غيرهم ممن حاول بناء مفهوم الاستلاب والإيديولوجية، وخصوصاً عند الماركسيين المجريين، وعند لوكاش على الأخص (الذي يهدف في كتابه عن *أعمال الشباب عند هيجل*1948 إلى إبراز البعد الإنساني التاريخاني لفكر هيجل الشاب). سيحاول هؤلاء أن يترجموا الفكر المطلق إلى هذه اللغة الإنسية. وسيقول فويرباخ إنه الإنسان الفرد، وسيقول لوكاش إنها الإنسانية في كليتها وهي ترمي إلى تحقيق مساعيها الأساسية. إلا أنهم سيعتبرون جميعهم أن نظرية الحقيقة والخطأ هي نظرية الإيديولوجية، وأن هذه نظرية في الوعي، وأن الإيديولوجية وعي مغلوط وأوهام لا واعية. كما أنهم سيقولون إن الأوهام تتولد عن خلط بين عصور التاريخ وعدم احترام لمراحل تطوره. ومجمل القول *إنهم يقيمون نظريتهم في الحقيقة والخطأ على نظرية الوهم، ويقيمون هذه على فلسفة تاريخانية تقوم في النهاية على الكوجيطو.*

لعل هذا هو ما يفسر هجوم مفكر مثل ألتوسير على النزعة التاريخانية والإنسانية، وحرصه على تطهير مفهوم الإيديولوجية من الرواسب التي علقت به بفعل الإشكالية التي نحت داخلها. يقول مثلاً، وبالضبط في مقال تحت عنوان لا يخلو من دلالة، «الماركسية والنزعة الإنسانية»: «تعودنا أن نقول إن الإيديولوجية تنتمي إلى منطقة «الوعي». ينبغي أن نحترس من هذه التسمية التي لم تزل محتفظة بآثار الإشكالية المثالية السابقة على ماركس. الحقيقة أن الإيديولوجية لا شأن كبير لها بـ «الوعي»، هذا إذا افترضنا أن لهذا للفظ معنى واحداً (...). صحيح أن الإيديولوجية منظومة من التمثلات، بيد أن هذه التمثلات لا صلة لها بـ «الوعي»،

إنها في أغلب الأحيان صور، وأحياناً تصورات، لكنها لا تفرض ذاتها على معظم الناس إلا كبنيات دون أن تمرّ بـ «وعيهم». إنها موضوعات ثقافية تدرك وتقبل وتعانى وتعاش، فتفعل فعلها في البشر عبر مسلسل يفلت من أيديهم. إن الناس يحيون إيديولوجيتهم مثلما كان معتنق الديكارتية يرى، أو لا يرى، القمر على بعد مائتي قدم منه: *ليس كشكل من أشكال الوعي، وإنما كموضوع من موضوعات عالمهم، بل كعالمهم ذاته*»(4).

بل إن ميشيل فوكو يعلن صراحة رفضه لمفهوم الإيديولوجية بالضبط لما علق به من جراء الإشكالية الإنسية الميتافيزيقية التي نحت داخلها. يقول: «تبدو لي صعوبة استخدام مفهوم الإيديولوجية راجعة لأسباب ثلاثة: أولها أنها تقابل دائماً، شئنا ذلك أم أبيناه، شيئاً مثل الحقيقة. (...) ثانيها أنها تحيل بالضرورة إلى ما يقوم مقام الذات. وأخيراً فإن الإيديولوجية هي على الدوام في موقع ثان بالنسبة لشيء يشكل قاعدة وبنية سفلى»(5).

نستطيع أن نقول إن فوكو يجمل هنا مختلف الدواعي التي حدت بأغلب المفكرين الذين حاولوا مجاوزة الميتافيزيقا إلى نبذ هذا المفهوم، بالرغم من إلحاحهم على أهمية الوهم والضلال، أمثال نيتشه وفرويد وهايدغر، وإلى نحت نظرية في الحقيقة تخرج هذه من سجن المنطق الصوري دون أن ترمي بها في دواخل الوعي. ولعل المفكر الذي استطاع أن يقيم نظرية في الحقيقة تتجاوز الطرح الهيجلي دون الوقوع في كمين الأنتربولوجيا هو هايدغر.

سبق أن رأينا أن الفكر عند هايدغر لا يرد إلى تفكير فرد بعينه، فتاريخ الفكر عنده، كما أشرنا، وكما هو الشأن عند هيجل، هو تاريخ الوجود. واللامفكر فيه ليس ما غاب عن ذهن مفكر، ليس لا مفكر ذات مفكرة. الظاهر إذن أن هذا المفهوم قادر أن يخرجنا من فلسفة الوعي بحيث لا يعود الضلال لاوعياً أو وعياً مغلوطاً، وهذا مع الاحتفاظ بالمنزلة الأنطلوجية التي أعطاها هيجل للخطأ عندما رفع اللوغوس إلى مستوى التاريخ، وأخرجه من العقل المجرد والخطاب البشري ليجعله

(4) L. Althusser. **Pour Marx**, F.M. Paris, 1972, p. 239 - 40

(5) Foucault. *in* **L'Arc**. N 70, p. 20 - 1

خطاب الوجود. فهل يتعلق الأمر إذن بتطوير لفكرة مكر العقل الهيجلية، لكن هذه المرة، من منظور المنحى الآخر لفلسفة هيجل؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نقف عند ذلك المنحى لنتبين المسالك التي يؤدي إليها.

يؤكد هيجل هنا أن الوعي بالذات الكوني ليس بالضرورة وعي الإنسانية التاريخية وللمشروع البشري بما هو كذلك. أو على الأقل أنه ليس أساساً كذلك.صحيح أن مقولات المطلق تنمو هي كذلك في متاهات التاريخ، بيد أن الخطاب المرتبط بهذه المقولات، أي منطق هيجل، لوغوس المطلق، ليس هو التاريخ كما يؤكد هيبوليت. حينئذ لن يكون الوعي المطلق انعكاس الوعي، وإنما انعكاس المباشر ذاته وتفسيره الداخلي. لن يعود المعنى، والحالة هذه، معنى ذاتياً يقابل الوجود الموضوعي، وإنما معنى الوجود ذاته. وحدة المعنى والوجود قائمة سواء في بداية التاريخ أو عند نهايته. هاهنا نجد الدائرة الهيجلية. فالوعي الطبيعي هو الوجود ذاته وقد ابتدأ في الانفصال عنه لقوله. أما المعرفة المطلقة فهي الوجود ذاته وهو يعني بالنسبة لنفسه. وإذا صح الحديث هنا عن ذاتية، فإنها ستكون ذاتية الوجود. المطلق ذات L'absolu est sujet. من هذا المنظور ليس الإنسان هو الذي يفسر الوجود. الوجود يعبر عن ذاته من خلال الإنسان. والمعرفة المطلقة تعي ذاتها. وهي تدرك أن الفلسفة لابد وأن تغترب وتظهر كطبيعة وعقل نهائي، أي كإنسانية في التاريخ. فالماهيات نفسها التي تكشف للتجربة البشرية هي ذاتها فكر الوجود، و وَعْيٌ بالذات كوني يكشف معنى الوجود. والحقيقة هي في مستوى المطلق. أما اليقين البشري فهو دائماً دون هذه الحقيقة المتعالية. إنه ما يفتأ ينخدع. وهذا الخداع أيضاً من فعل الوجود: *إنه مكر العقل الكوني وليس خطأ معرفياً*.

يؤكد هايدغر، مع هيجل، أن الحقيقة والخطأ ليسا أساساً خصائص خطاب. فالحقيقة «لا تقيم داخل القضايا والأحكام»(6) مثلها مثل اللاحقيقة. كلتاهما تتمتع بوجود أنطولوجي.إنهما كيفيتا وجود ونمطا كائن. «فما جرت العادة على تسميته خطأ، وما تنعته المذاهب الفلسفية كذلك، وأعني عدم مطابقة الحكم وخطأ المعرفة،

M. Heidegger. " De l'essence de la vérité", *in* **Question I.** Gallimard, 1968, p. 172 (6)

ليسا سوى كيفية من كيفيات الضلال وأنماطه. وهي أكثر تلك الكيفيات سطحية»(7). الضلال مسرح الخطأ وأساسه. وهو ليس عثرة وغلطة تأتي صدفة، وإنما مملكة هذا التاريخ الذي تختلط فوق خشبته أنماط الضلال جميعها. قد يوحي هذا بأن المفكر الألماني يفترض قوة كونية مناهضة للحق تعمي الأبصار، وترمي بالإنسان في مهاوي الضلال، وأن هذا لا يملك أمامها قوة. لذا ينبهنا أن الأمر لا يتعلق «بعجز الإنسان وتقصير من جانبه»(8)، كما يدعونا أن نتخلى عن كل «أنتروبولوجيا ونتحرر من كل فهم للإنسان كذاتية»(9) إن نحن أردنا أن ندرك ماهية الحقيقة. ذلك أن هذه ليست خاصية أحكام تصدرها ذات بشأن موضوع(10). وعيب الفلسفة الهيجلية مهما كان التأويل الذي يعطى لها، أنها لم تستطع أن تغادر فلسفة الذاتية. صحيح أن هيجل، كما سبق أن رأينا، يقول إنه غادر أرض الكوجيطو، لكن المطلق عند هيجل هو الفكر: أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته(11)، فليس المطلق الهيجلي إلا اليقين الذي كان ديكارت قد عزله ووضعه أساساً للفكر ومبدأ له، دون أن يعمقه حتى يجعل منه ذاتاً مطلقة. لقد سبق أن بينا أن هيجل ظل وفياً لديكارت فأبقى على الذات حتى وإن جعلها مطلقة. وهو لم يتجاوز عصر الميتافيزيقا التي تردّ الموجود إلى موضوع يوضع أمام الذات. فجعل من الوجود موجوداً أسمى، هو الأساس المطلق لكل موجود، وجعل من هذا الموجود الأسمى فكراً ومعرفة مطلقة، والاسم الآخر لهذا الموجود الذي لم يزل حاضراً، ويصاحب، عند حضوره، كل فكر هو الوعي(12)، وما الوعي؟ إنه، في جميع أشكاله، حضور بالنسبة للذات، إدراك الحضور لذاته. وما يصدق على الوعي يصدق على الذاتية بصفة عامة(13)، إن

(7) Ibid. p. 187

(8) Ibid. p. 179

(9) Ibid. p. 194

(10) Ibid. p. 178

(11) M. Heidegger "Hegel et son concept de l'experience". *In* Chemins, Gallimard, 1980, p. 159

(12) Ibid. p. 179

(13) نظر بصدد هذه النقطة ، J. Derrida. Marges de la philosophie, Minuit, 1972, p. 17.

هيجل أعلى من شأن الحضور فأعلى من شأن الذاتية والوعي. وقد سبق أن قلنا إن تحديد الميتافيزيقا للزمان والتاريخ، هو، في الوقت ذاته، تحديد للكائن وللوعي، لهذا فإن فلسفة هيجل عندما تصورت المفهوم كفعالية للفكر المطلق، لم تستطع أن تخرج مسألة الحقيقة من فلسفة الكوجيطو(14).

تقودنا الفلسفة الهيجلية إذن إلى المصاعب ذاتها، مهما كان المنحى الذي اتخذناه لفهمها وتطويرها. فسواء أنظرنا إليها كفلسفة في التاريخ أو كأنطولوجيا، فهي تردنا دائماً إلى الفلسفة نفسها. وأعني فلسفة الحضور، أي الميتافيزيقا. صحيح أن الحاضر الهيجلي، كما سبق أن رأينا، يمتد بجذوره في الماضي، ويرتمي في المستقبل، إنه حاضر يفيض، إلا أن هذا الفائض يظل مدخراً محتفظاً به. إن الحاضر في تلك الفلسفة فهم، كما بين دريدا بعد باتاي، داخل اقتصاد ضيق، اقتصاد يدخر من أجل بناء المعنى والتاريخ والمعرفة المطلقة.

لن تتم مجاوزة الطرح الميتافيزيقي لنظرية الحقيقة والخطأ إلا بمجاوزة فلسفة الحضور هذه، ومراجعة الأزواج الميتافيزيقية حضور / غياب، ظهور / اختفاء، وتقويض زمان الميتافيزيقا.

في كتابه *في ماهية الحقيقة*، هذا الكتاب الذي كان ينبغي، كما يقول هيبوليت، أن يسمى «في ماهية الخطأ»، يلح هايدغر على ترجمة الكلمة الإغريقية *آليتيا* باللاإختفاء. وهو ينبهنا أنه عندما يستعمل اللاإختفاء ترجمة لتلك الكلمة عوض لفظ الحقيقة، فذلك ليس حرصاً منه على الحرفية في الترجمة فحسب، وإنما إشارة إلى ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للحقيقة(15). فكأنما يريد أن ينقلنا من إشكالية إلى أخرى. أو، إن أردنا أن نستعمل لغته هو، من عصر لآخر. وبالضبط إنه يريد أن يرجع بنا إلى الأصول الإغريقية للكلمة، إلى اليونان، وإلى هيراقليط على الخصوص، الذي كان يقول: «إن ما يميز الظهور هو الاختفاء». ذلك أن الوجود، بما هو حقيقة وانكشاف ولا اختفاء (آليتيا)، يخفي أكثر مما يظهر. بيد أن هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود ابتداء.

(14) Birault; Heidegger et l'experience de la pensée, op. Cité, p. 295

(15) أنظر المرجع السابق الذكر، ص. 176.

وهكذا، فإن ما يظهر ويضيء، أي الوجود، يتيه بالموجود، ولا يعرضه إلا في التيه. فيقيم بذلك عالماً من الضلال. ذاك هو مجال حصول التاريخ. وفيه يتيه كل ما هو جوهري عبر ما يشبهه ويحاكيه. لذا فإن كل حصول تاريخي أصيل لا يؤول بالضرورة إلا تأويلاً خاطئاً. وعبر هذا التأويل الخاطئ ينتظر القدر ما ستنبته بذوره. ويضع من يهمهم الأمر أمام إمكانية ملاءمة القدر أو عدم ملاءمته. وبذلك يجرب القدر نفسه. وكل انسحاب للوجود تعقبه هفوات للإنسان»(16). وهكذا يتستر الوجود بكيفيات مختلفة ليفسح المجال لانكشاف يفكر في الحضور من خلاله. إن الوجود يكتم حقيقته ولا يبوح بها. وهذا الكتمان هو الكيفية الأولى لانفتاحه.

لكن، ما هي هذه الحقيقة المخيفة؟ ما الذي يصونه الانكشاف عن طريق هذا الاختفاء؟ يجيب هايدغر: «لاشيء غير الاختفاء ذاته»(17). إن الحاضر لا يحضر، وإن الظهور لا يظهر. يتعلق الأمر إذن بإعادة النظر في مفهوم الظاهر في عالم ينفي عالم ـ الحقيقة، وعند فكر يرمي إلى قلب الأفلاطونية، ومجاوزة الميتافيزيقا.

إحدى الألاعيب التي تقوم عليها الميتافيزيقا تتمثل في تدليس لعبة الإخفاء هاته، وتحويلها بدورها إلى مظهر من مظاهر التجلي، لذا يعمل هايدغر على تخطي هذا التصور الذي يبلوره هيجل حين يكتفي بأن يعرض للحقيقة كما لو كانت في خاتمة المطاف سوى تاريخ اللاحقيقة وقد صارت حقيقة. «على عكس هذا فإن هايدغر يعلمنا التفكير في الحقيقة انطلاقاً من اللاحقيقة. وبهذا المعنى فإن اللاحقيقة أولية و «إيجابية»، أما الحقيقة فثانوية، أو إذا جاز التعبير فـ «سلبية»»(18). إن التفكير في ماهية الحقيقة يمر ضرورة عبر ماهية الخطأ. ذلك لأن تاريخ الحقيقة ليس في واقع الأمر سوى تاريخ مكبوتاتها. ذلك التاريخ الذي يجعلها لا تعطي نفسها إلا

(16) Heidegger. " La prole d'Anaximandre" *in* **Chemins**, op. cité, p. 295

(17) Heidegger. "De l'essence de la vérité" *in* **Questions I**, op. cité, p. 182

نجد عند ليفي ـ ستروس قراءة هايدغرية ـ للماركسية والتحليل النفسي. يقول في مدارات حزينة:
«على مستوى مخالف، كانت الماركسية تبدو لي أنها تنهج الطريق الذي تنهجه الجيولوجيا والتحليل النفسي بالمعنى الذي أعطاه إياه مؤسسه: فالثلاثة تبين أن الفهم يعني رد واقعة إلى أخرى، وأن الواقع الحقيقي ليس هو أكثر الوقائع ظهوراً وتجلياً، وأن *طبيعة الحقيقي تتجلى في حرصه على الاحتجاب*».
Levi- Srauss (C). " **Tristes tropiques**". Coll. 10 / 18. Minuit. p. 44

(18) Birault; **Heideggre et l'experience de la pensée**, op. cité, p. 298.

عندما تحجبها، ولا تحضر إلا بقدر ما تتيه وتضلّ.

يرى نيتشه أن الحقيقة تخفي خداعها بإظهاره في المجاز. لقد سبق أن قلنا إن الموقف الجنيالوجي ينتدب نفسه للوقوف على «مجازية الوجود» فالوجود هو دوماً مجرد مؤشر لخداع مجازي يتم عبره خلق القيم وتوليدها. إنه مجموعة ألوان وكتلة من الأسماء والنعوت، وما المعنى إلا بؤرة تناحر إرادات القوة. إذ أن الدليل ليس سوى الفضاء التفاضلي الذي تتصارع فيه التأويلات والقراءات.

سبق أن رأينا في الباب الأول من هذا البحث أن القضاء على عالم الحقيقة عند نيتشه معناه القضاء على عالم المظاهر، أي القضاء على الاختلاف بينهما(19). وقلنا إن الجنيالوجيا تقيم مفهوماً جديداً عن الظاهر يضم في الوقت ذاته الحقيقة والخطأ، الواقع والوهم، مفهوماً يضم الأضداد ويقرب بينها، فيفجر منطق الهوية(20).

هذا الظاهر «الجديد» لا يقوم على أساس، ولكنه يحيل ولا ينفك يحيل إلى ظاهر آخر، ومظاهر أخرى. كل شيء قناع، وكل قناع، عندما يكشف، ينكشف عن قناع آخر. وليس الوجود، ليست الصيرورة إلا حركة هذه الأقنعة والتأويلات. بهذا المعنى قلنا مع نيتشه بأن مجاوزة الميتافيزيقا وقلب الأفلاطونية يعنيان أن «يصبح عالم الحقيقة في النهاية حكاية»(21) أي شيئاً يروى، ولا يوجد إلا في السرد وبه:

(19) Heidegger. Chemins, op. cité, p. 173

(20) يقول نيتشه:

«كيف يمكن للشيء أن يتولد عن نقيضه، كأن تتولد الحقيقة عن الخطأ؟ تجيب الميتافيزيقا: إن هذا الميلاد مستحيل. وإن القول به سيكون من قبل الحلم أو أدهى من ذلك، إن الميتافيزيقا ترى أن أسمى الحقائق ينبغي أن يكون لها مصدر آخر خاص بها. ولا يمكنها أن تتولد عن هذا العالم السريع الزوال، هذا العالم الخداع الوهمي الفقير. كلا، إن الميتافيزيقا ترى أن منبع الحقيقة ومبدأها يكمن في قلب الوجود، في ما لا يزول، في إله متستر، في الشيء في ذاته، إن مثل هذا الكلام يشكل الحكم المسبق الذي يضم أشكال الميتافيزيقا عبر العصور، وهو يكوّن الخلفية التي تكمن وراءها مناهجها المنطقية. إنطلاقاً من هذا الاعتقاد، تحاول الميتافيزيقا بلوغ معرفة وإدراك شيء يسمى حقيقة. إن الاعتقاد الأساس الذي يضم مختلف أشكال الميتافيزيقا، هو إيمانها بتقابل القيم».

(21) أنظر بصدد هذه النقطة:

Klossoswski (P). **un si funeste désir**, op. cité, p. 193.

يقول كلوسوفسكي:

«الحكاية تعني شيئاً يروى ولا يوجد إلا في السرد وبه. العالم شيء يروى، حدث مروي. إنه إذن تأويل. وما الدين والفن والعلم والتاريخ إلا أشكال مختلفة من التأويلات. أو أنها، على الأصح، أشكال متنوعة للحكاية نفسها».

إنهما يعنيان إذن ألا ينفصل التأويل والقراءة عن نص العالم، وأن يصبح العالم، كما يقول بلانشو، حركة الكتابة ذاتها. يعنيان مجاوزة مفهومي القراءة والكتابة كما رسختهما الميتافيزيقا.

الفصل التاسع

القِرَاءَةُ والكِتَابَةُ

«على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دوماً نص مكتوب، إلا أنه ينطوي على الرغبة في أن يّمحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى، في الأغلب الأعم، إلى تعليمه. وهذا بالضبط هو ما يجعل منه نصاً ميتافيزيقياً».

ج. دريدا

تنظر الميتافيزيقا إلى الكتابة كوسيلة تعبير. إنها الجسر الذي يسمح بعبور المعاني، والمجاز الذي يقوم بنقلها. وهي أداة لتبليغ المعاني وتمثيلها، ومناسبة لحضور المعنى ومثوله. تنفي الميتافيزيقا مادية الدليل وكثافته. وهي تعتبر الدال مجرّد مظهر للمدلول. فتعطي أسبقية زمانية ومنطقية ـ بل وشرفية ـ للمعنى على الدليل، للمدلول على الدال، للفكر على المادة، والنفس على الجسد. وما دامت الكتابة ليست مجالاً لإنتاج المعاني، ومادامت مجرد جسم وتقطنه روح النص، ومادامت مجرد قنطرة وتعبير، فلا يصبح الدليل إلا مناسبة لاستحضار المعنى الأصلي المستقل عن كل

عملية إنتاج. سواء أكان ذلك المعنى قد وجد في عالم مفارق، أو كان محتوى ذهنياً أو مقصد ذات تعطي للموضوعات معانيها.

إن الميتافيزيقا تنظر إلى الكتابة كعملية حصر يهيمن عليها منطق الهوية. وهي لا ترى النص نسقاً يفيض بالمعاني ولا الدليل تكثيفاً لعدة تأويلات، وفضاء تفاضلياً، وإنما كلمة ولفظاً. واللفظ عندها هو الحد الذي يحصر المعنى ويحدده. إنه التعريف الأحادي الذي يعطينا ماهية الأشياء وحقيقتها(1).

ولكن، إذا كانت المعاني ليست مفعولات للكتابة، وإذا كانت الكتابة أمراً ثانوياً بالنسبة لتوليد المعنى، فلماذا تقبل الميتافيزيقا، أو على الأقل، لماذا قبلت في الأخير (مادام سقراط لم يكتب)، أن تسجن الحوار الفلسفي في جسم الكتابة وتلطخ المعاني الميتافيزيقية بمادتها؟

ذلك أن الكتابة لا تنحصر فحسب، في كونها وسيلة تعبير وتمثيل وتبليغ، وإنما في كونها أساساً أداة لحفظ المعاني وحمايتها ضد عبث الأقدار وفعل الزمن: فالميتافيزيقا إذ تلجأ إلى الكتابة فلتعطي معانيها طابع الخلود، وتجعلها تعيش في حاضر دائم. وقد يتم هذا، إما بتقليص الزمان وتحويله إلى نقطة، وهي بالضبط نقطة التملك اللحظي للمعنى. وهذا ما نجده على سبيل المثال، عند ديكارت، الذي يرمي إلى إدراك المعنى في فعل الحدس الذي يستمد يقينه مما يتميز به من وحدة تجعل المعاني حاضرة في الذهن المتنبه. فحتى الرياضيات عنده لا تستمد يقينها من كتابتها الاستدلالية وصرحها الاستنباطي (ذلك الصرح الذي يكون مناسبة لعمل الذاكرة وضياعها للحدس)، بقدر ما تستمده من كيفية إدراكها لموضوعاتها. لكن ضبط الزمان وقهره قد يتمان بطريقة أخرى كتلك التي نجدها عند هيجل، حيث تعكس

(1) يقول نيتشه:

«إن فلاسفة الميتافيزيقا قد ساهموا في ترسيخ هذا الغموض، عندما ارتأوا أن الدلائل والمعاني هي الواقع الفعلي الذي لا يلحقه التغير، والذي يقبله الجميع. هذا في حين أن الفكر عندما يدرك شيئاً يستعرض سلسلة من العلامات والدلائل التي تقدمها له الذاكرة فيبحث عما يتجانس ويتماثل، وأن الإنسان عندما يطلق دليلاً مماثلاً على شيء ما، يعتقد أنه تملك ذلك الشيء وأخضعه وأنه تمكن من معناه (...) إن الكلمات التي تستعملها اللغة البشرية قد ظهرت دوماً، لا كعلامات ودلائل، وإنما كحقائق تتعلق بالأشياء التي تشير إليها».

Nietzsche. **La volonté de puissance**, T. 1., Trd. Bianquis, Gallimard, p. 112.

الكتابة صورة الحركة التاريخية، وتتحول إلى ذاكرة ضخمة تختزن جميع اللحظات(2). إنها تقوم على الزمان والتاريخ، لكنه التاريخ التاريخاني الذي يقوم، كما سبق أن بينا، على فلسفة الحضور، والذي يحول الزمان، في نهاية الأمر، إلى حاضر متحرك، ويجعل السلب تحت رحمة المفهوم، والاختلاف في خدمة التطابق.

هذا الحرص على الاستمرار والدوام هو ما يجعل الميتافيزيقا تنفر من النص البلّوري المتقطع، وتحرص على الكتابة الموصولة التي تلائم الفهم الأفلاطوني للمعرفة التراكمية، المعرفة ـ الذاكرة، والتي يطبعها مفهوم الوحدة، تلك الوحدة التي تعكس وحدة الذات المتملكة للمعنى والمتحكمة فيه، الذات التي تزود الكتابة بمضمونها. فالكتابة الميتافيزيقية تقوم في نهاية التحليل، على أنطلوجيا التطابق والوحدة، أي على أنطلوجيا تعتبر الكائن موحداً باستطاعة وحدة المفهوم أن تضمه وتجمعه في كلّ منسجم con-cept.

لقد ارتبطت الكتابة بمفهوم الاستمرار. واستخدم التدوين لقهر الإتلاف الذي يلحقه الزمان، والنسيان الذي يسببه التقادم. وذلك لترسيخ المعنى وحفظه من الكلام الذي ينسخ بعضه البعض. لذا ارتبطت النصوص المكتوبة دائماً بالمؤسسات التي تسعى إلى المحافظة والتقليد، كالمؤسسات القضائية والكنسية والتعليمية، حيث يكون النص المدون سلطة تحاول تلك المؤسسات أن تفرض عن طريقها، نفوذها وسيادتها. فكأن الكتابة هي الوسيلة التي يصبح بها النص الميتافيزيقي موضوعاً أخلاقياً يقضي منا احترامه وتقديسه ومعاملته بـ «نزاهة علمية»(3).

(2) يقول دريدا :

«كان هيجل ذاته قد وقع في هذا الفخ : فمن جهة، لخص فلسفة اللوغوس في مجموعها، وحدّد الأنطلوجيا كمنطق مطلق. وحدّد تعيينات الوجود بكاملها كحضور، وأعطى للحضور معنى دينياً. فجعل منه اقتراباً للذات اللامتناهية من نفسها. وبهذه الأسباب ذاتها حطّ من الكتابة وجعلها تابعة. وهو عندما ينتقد اللغة لتي وضعها لايبنتز، ويعيب عليها ما تتسم به من نزعة صورية واعتماد على الرمز الرياضي، فإنه لا يحيد عن ذات الأمر، ولا يعمل إلا أن يفضح كون اللوغوس يوجد خارج الذات بعيداً عنها في عملية التجريد، ويرى في الكتابة نسياناً للذات واغتراباً وخروجاً، أعني نقيضاً للذاكرة المستوعبة الملتهمة».

J.Derrida. De la grammatologie. Minuit, Paris. 1967, p. 39.

(3) هذا الحضور الذي يطبع الزمان هنا يطبع الكائن كذلك. والكتابة الميتافيزيقية تقوم، في نهاية التحليل، على أنطلوجيا التطابق والوحدة، أي على أنطلوجيا تعتبر الكائن موحداً باستطاعة وحدة المفهوم concept أن تضمه وتجمعه في كل منسجم، يقول نيتشه : «تعطي الميتافيزيقا لكتاب الطبيعة تأويلاً روحياً كذلك الذي كانت الكنيسة وفقهاؤها يعطونه للكتاب المقدس».

Nietzsche. Humain, Trop Humain, T. 1. op. cité, p. 8

ولكن الكتابة، وبالرغم من ذلك، تظل ثانوية. فهي إن كانت تقوم بحفظ المعنى، فإنها لا تعمل على إنتاجه. هذا الدور الثانوي الذي تعطيه الميتافيزيقا للكتابة ليس في واقع الأمر إلا إعلاء لفعل القراءة، وتقديماً للصوت واللوغوس على العلامة والأثر. والقراءة هنا هي ذلك الفعل السحري البسيط الذي يلغي المادة المكتوبة ليتمكن من روح النص، ويسمع صوته، وينفذ إلى أغواره. إنها ليست، هي أيضاً، عملية إنتاج تحول المادة الخام، وإنما هي مجرد موقف انفعالي يتمثل في الإنصات لخطبة النص والاصغاء إلى صوته والتقاط معناه. هذه هي القراءة التي ينعت بها ألتوسير مؤلفات الشباب عند ماركس، حيث كان هذا الأخير «يقرأ حضور الماهية المجردة في وجودها العيني الشفاف. في هذه القراءة المباشرة للماهية في الوجود، يتجلى النموذج الديني للمعرفة المطلقة الهيجلية، تلك الغاية التي يسعى التاريخ نحوها، بحيث يصبح المفهوم مرئياً منكفاً *حاضراً* بيننا بلحمه وعظمه. (...). وهذا ما يسمح لنا بأن ندرك بأن الحنين إلى قراءة الكتاب المفتوح وقراءة كتاب الطبيعة الكبير الذي يتحدث عنه غاليليو، هي قراءة سبقت كل علم، وأنها مازالت تجتر الأوهام الدينية *للحضور* وأسطورة الكتب المقدسة، حيث كانت الحقيقة تتجسد في تلك الكتب، وترتدي كلماتها. وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه لكي نعامل الطبيعة أو الواقع ككتاب، حيث ينطبق الخطاب الصامت لِلُغة تتألف من مربعات ومثلثات ودوائر، كما يقول غاليليو نفسه، كان ينبغي أن تكونَ لدينا فكرة معينة عن القراءة تجعل من الخطاب المكتوب الشفافية المباشرة للحقيقة، ومن الواقع صوت خطاب»(4).

تقوم هذه القراءة إذن على إبستمولوجيا ديكارتية ـ غاليلية، أي على ابستمولوجيا المباشرة وعلى فلسفة الحضور. حيث تؤول القراءة إلى مجرد الشرح والتعليق، مع ما يقتضيه المنهج الديكارتي من حسن تنبه، وتخلص من أحكام مسبقة وعدم تعجل...

واضح مما سبق أن كل كتابة / قراءة تريد أن تقوض الميتافيزيقا لابد وأن تتخلص أساساً من فلسفة الحضور هذه. سواء أتعلق الأمر بمفهوم الزمان، أو بمفهوم

(4) Althusser (L). **Lire le capital** I, F.M.? Paris, p. 3

رد الواقع إلى صوت يجعل ألتوسير قريباً من دريدا ورده الميتافيزيقا إلى المركزية الصوتية.

الكائن كحضور، أو تعلق بحضور المعنى بالنسبة لنفسه، أو بالنسبة للوعي. ولكنها مضطرة، قبل هذا، أن تقحم المعاني داخل عملية الكتابة/ القراءة التي عملت على إنتاجها. أي أن تنظر إلى هذه العملية كممارسة دالة تدخل ضمن مجرى التفاعل الاجتماعي للممارسات الاجتماعية. وبهذا تصبح مجالاً للصراع، وبؤرة التناحر بين إرادات القوة، وملتقى المنظورات المتباينة. *لن يعود النص، والحالة هذه، حاملاً للحقيقة. لكنه لن يكف، مع ذلك، عن أن يكون مدار الصراع حولها*. ومجمل القول، فإن هذه القراءة المقوضة للميتافيزيقا تنظر إلى النص من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة. فتحاول أن تبرز حياة الحقيقة داخل المجتمع، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها إنتاج النصوص والاعتراف بها ونشرها وتداولها وتأويلها.

لا يهدف هذا التقويض إذن إلى فكّ رموز المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية، وإنما يرمي إلى الكشف عن الطريقة (أو الطرق) التي تستعمل بها هذه المفاهيم، وتروج وتتداول، والتي تنتج بها ويعاد إنتاجها. يقول نيتشه: «إن ما يهمنا أساساً هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء، لا معرفة ماهياتها. فما يشتهر به شيء ما، إن اسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه كل هذه الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، تصبح، من شدة ما نومن بها، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح تدريجياً لحمة الشيء وسداه. فيتحول ما كان مظهراً في البداية إلى جوهر، ثم يأخذ في العمل كماهية»(5). لا يتعلق الأمر إذن بقراءة شارحة تفك رموز النص، وتحاول أن تنفذ إلى أعماقه لإدراك الحقيقة التي يحملها، والتي أودعها إياه كاتبه، بعد أن دارت بخلده، وسكنت ذهنه وجالت بفكره. وإنما بقراءة لا تميز بين النص وكاتبه، قراءة فعالة تنتج النص اللامكتوب، الذي لا يكون مجال الكتابة إلاّ علامة عليه، وعرضاً من أعراضه.

سبق أن قلنا إن الجنيالوجيا، بما هي مجاوزة للميتافيزيقا، هي قراءة مشخصة للأعراض. والحديث عن العرض اعتراف بالاستحالة المبدئية لـ «عزل المدلول عن

Nietzsche. Le Gai Savoir. Tra. Klossowski. Idées / Gallimard, p. 58. (5)

الدال عن طريق التأويل والتعليق، وبالقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة»(6). هذه هي القراءة الثانية التي يرى ألتوسير أنه يجدها عند ماركس في كتب نضجه «وهي قراءة مشخصة للأعراض، لأنها تكشف اللامنكشف في النص الذي تقرؤه فترده إلى نص آخر حاضر بغيابه الضروري في النص الأول»(7).

لا يمكن لهذه القراءة بالطبع أن تقوم على إبستمولوجيا المباشرة، ولا على أنطلوجيا المطابقة والوحدة. إنها لا يمكن أن تقرأ «الواقع» على أنه كتاب مفتوح يعطي للقارئ معانيه بصفة فورية، وإنما في تباعد عن نفسه. هذا التباعد هو من صميم الواقع ذاته، وليس راجعاً لنقائص القارئ أو لقصوره المنهجي. وهو تباعد يجعلنا لا ندرك مفعوله، بحيث إذا أردنا أن نقرأه قراءة مباشرة وقعنا في فخ الفيتيشية والوهم: «فحيثما كان ماركس الشاب، في *مخطوطات 44* يقرأ مباشرة وعلى كتاب مفتوح، الطبيعة البشرية في استلابها الشفاف، فإن كتاب *الرأسمال* يأخذ بعين الاعتبار، مسافة وتباعداً من صميم الواقع، حالين في بنيته. بحيث يحجبان مفعوليهما، ويتوجان ذلك المفعول بوهْم قراءتهما المباشرة، أي بالفيتيشية»(8).

حينئذ سيصبح الوهْم من صميم الواقع وتنهار الثنائية وهْم / واقع. ولن يعود الوهم خطأ ذهنياً بقدر ما يصبح سمة من سمات الواقع الذي «لا يعطى *إلا* في تباعده عن نفسه». لا يعطى إلا منخورا.

ذلك أننا إن تجاوزنا مفهوم الإيديولوجية كما يعرض في (الإيديولوجية الألمانية) حيث تعتبر مختلف الأشكال الإيديولوجية بما فيها الميتافيزيقا «لغة الحياة الحقيقية» وحيث تعتبر الفلسفة تأويلاً للعالم، إذا تجاوزنا هذا المفهوم نحو مفهوم سيظهر في مؤلفات النضج حيث ستعتبر الإيديولوجية علاقة من الدرجة الثانية سينظر إليها لا على أنها لغة تعكس العلاقات الاجتماعية بل على أنها تعكس علاقة الناس بالعلاقات الاجتماعية. «فالناس لا يعبرون في الإيديولوجية عن علاقاتهم مع

(6) Derrida. **De la grammatologie,** op. cité. p. 229.

(7) Althusser (L). **Lire le capital I,** op. cité, pp. 8 - 9.

(8) لا يشير ألتوسير كثيراً إلى مصادره، وهو لا ينبه إلى أصل مفهوم القراءة المشخصة للأعراض.
Ibid. p. 14.

ظروف عيشهم، بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف. الشيء الذي يفترض في ذات الوقت، علاقة حقيقية وعلاقة معاناة وخيال ووهم. فحينئذ تكون الإيديولوجية هي التعبير عن علاقة الناس بـ (عالمهم)، أي بوحدة تلتحم فيها علاقتهم الحقيقية بظروف عيشهم مع علاقتهم الوهمية بتلك الظروف، ففي الإيديولوجية توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية»(9). لو نحن أخذنا الإيديولوجية بهذا المفهوم لن يعود ماركس، كما يقول فوكو «مؤولا لتاريخ علاقات الإنتاج، وإنما مؤولاً لعلاقة تقدم نفسها كتأويل مادامت تقدم نفسها كطبيعة»(10). حينئذ ستصبح الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الإيديولوجيا لا تأويلاً للعالم وإنما لغة للغة، وتأويلاً لشيء مؤول معيش، هاهنا أيضاً لن تحيل المعاني مباشرة إلى موضوعات وإنما إلى تأويل سبق أن أعطي لتلك الموضوعات. وحينئذ ستصبح الأوهام الميتافيزيقية أقنعة ينبغي تأويلها أو تأويل تأويلها لفضح بعدها الإيديولوجي.

نحن إذن أمام قراءة تتهم المباشر. فتحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها، تلك العملية التي ليست عملية إظهار وتملك للمعنى الوحيد، كما تريد الميتافيزيقا، وإنما *عملية لتوليد الاستعارات ـ إنها إذن قراءة تروم فضح ادعاء، ادعاء حق. لكن لا يتعلق الأمر بردّ الحق وما ينبغي أن يكون، إلى الواقع وما هو كائن، وإنما بفضح اعتباطية ذلك الادعاء وأوهامه*. ثم هي قراءة لا تنظر إلى الدليل والنص من حيث يهيمن عليهما منطق التطابق، بل من حيث ينخرهما الاختلاف. ذلك الاختلاف الذي يجعل الواقع ذاته ذا بنية لاشعورية تتكون من الفراغات والتباعد فيقضي على مفهوم الوحدة، وينفي قابليته للضم الكلّي.

لا عجب إذن أن تكون الكتابة الملائمة لهذه القراءة كتابة مقطعية تنبذ الاستمرار والوصل، وتقضي على الزمان كحضور، وتهاب الامتلاء والتحقق. فهي كتابة تقحم الزمان داخل النص ذاته. لكنه ليس زمان الميتافيزيقا، ليس زمان الحاضر

(9) Althusser. Pour Marx, op. cité, p. 240

(10) Foucault. "Nietzsche, Marx, Freud" *in* Nietzsche. op. cité

بهذا المعنى، وبه فقط يمكن أن يعتبر ماركس مفكراً للاختلاف، ويُضم إلى جانب نيتشه وفرويد في قراءتهما للميتافيزيقا.

المتحرك، بل زمان العود الأبدي، الزمان الذي ينخر الحضور ذاته، ويجعل الهوية مفعولاً لاختلاف، والوحدة نتيجة لتعدد، والعمق فعلاً لسطح. إنها تحاول أن تقضي على الوهم الأفلاطوني لمعرفة ـ ذاكرة، لتنظر إلى النسيان في قوته الفعالة(11).

لا يمكننا، والحالة هذه، أن نفصل القراءة عن الكتابة. فالكتابة، بهذا المعنى، تقدم نفسها مقروءة مؤولة. والنص لا ينتظر العين التي ستجيء لترى فيه ما تراه. وإنما هو يرى ذاته. «فليست الرؤية هنا رؤية ذات فردية تمتلك القدرة على الإبصار فتمارسه، في انتباهها وشرودها. بل إن الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص. إنها علاقة الانعكاس المحايثة لمجال الإشكالية النظرية، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها. وبهذا تفقد الرؤية امتيازاتها الدينية التي كانت تعطيها إياها القراءة الأولى. فلم تعد إلا انعكاس الضرورة المحايثة التي تربط الموضوع، أو الإشكال بظروف وجوده، تلك الظروف التي تتحدد بشروط إنتاجه. وبعبارة أوضح: لم تعد الرؤية رؤية عين (عين العقل) ذات ترى ما يوجد داخل الحقل الذي تحدده الإشكالية النظرية. إن الحقل هو الذي يرى ذاته في الموضوعات والمسائل التي يعينها»(12). بهذا المعنى يرى نيتشه *أن التأويل مواقت للنص المؤول. فليس التأويل عنده تعليقاً على نص أولي. فما يسبق التأويل ويتقدمه، ليس نصاً. إذ لا وجود للنص من غير تأويل*(13).

(11) ينبهنا (هايدغر) إلى أن ما نقوله عن النسيان عادة من حيث هو «خسارة» وضياع ليس إلا نتيجة للفهم الأفلاطوني الميتافيزيقي عن الذاكرة من حيث هي امتلاء. وغنى يقول: «لقد تعودنا أن نرى في النسيان مجرد عدم الاحتفاظ، ومجرد ضياع (...) هذا في حين أن تاريخ الفكر الغربي لم يبدأ بالتفكير فيما يمكن أن يفكر فيه بل بالضبط بتركه طيّ النسيان" Qu'appelle-t-on penser? p. 154". إن نسيان الوجود جزء يحجب الوجود عن طريقه. إن النسيان من صميم الوجود إلى حدّ أن فجر الوجود يبدأ كانكشاف للحاضر في حضوره. وهذا يعني أن تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود Chemins, p. 297.

(12) Althusser (L). **Lire le capital I**, op. cité p. 25

(13) كتبت إحدى الدّارسات لنيتشه:

«ليس التأويل عند نيتشه تعليقاً على نص سابق، فما يسبق التأويل ليس نصاً وإنما خواء وكاووس. وهذا الخواء عبث، وتلك هي حقيقة الوجود الذي هو غياب للمعنى والحقيقة. إن عالم الحقيقة هو عالم الكذب، العالم الوهمي. هذه الحقيقة ليست «حقيقة» وإنما واقع. أما «الحقيقة» بالمعنى الحقيقي للكلمة فتنتمي لعالم المعنى، أي لعالم التأويل».

S. Kofman. "Généalogie, intérpretation, Texte", *in* **Nietzsche et la métaphore**, payot, Paris, 1972, pp. 197 - 8.

نحن إذن أمام مقروء يقرأ ذاته، أمام مقروء هو القارئ، وموضوع هو الذات. فلا يتعلّق الأمر بذات ناظرة تقهرها صعوبة التأويل، وإنما بنص يفيض لوحده. وبالمثل، فإن ما يحجبه النص، إن اللامرئي، ليس هو ما غاب عن عين ناظر، ولا ما خفي عن رؤيته: «إن اللامرئي هو ما لم تره الإشكالية النظرية ذاتها في موضوعاتها. إنها الظلمة والعين التي لا تبصر انعكاس الإشكالية النظرية على نفسها، عندما تستعرض لا ـ موضوعاتها ولا ـ مسائلها كي لا تراها»(14).

إنها إذن قراءة / كتابة بدون ذات. ولكنها قراءة / كتابة غنية لا تعطينا نفسها إلا فيما تحجبه عنا، وبالضبط «فيما تحمله في طياتها من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابها، والنقص الذي يعوز مفاهيمها، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابتها الدقيقة. ومجمل القول، في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه»(15).

يردنا هذا إلى ما سبق أن قلناه عن جدل الحضور والغياب، والظهور والاختفاء في الفكر المعاصر. ذلك الجدل الذي تقوم عليه الدراسات السيميولوجية المعاصرة. فقد أثبتت هذه الدراسات في حقول مختلفة، أن كل ما يدل، سواء أكان كلاماً أم شيئاً آخر، كل ما يعني ويدل على معنى لا يفترض تأويلاً لموضوعات تعطي نفسها للتأويل، وإنما يفترض تأويلاً لدلائل وعلامات أخرى. فلا يكون هناك موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أول من قبل. يقول نيتشه: «ليس هناك حادث في ذاته. فكل ما يحصل ويتم، ليس إلا مجموعة من الظواهر التي انتقاها واختارها كائن

(14) Althusser (L). **Lire le capital I**, op. cité, p. 26

هنا أيضاً لا يحيل ألتوسير إلى أصوله الهايدغرية.

(15) Ibid, p. 13

يرى بودري، بعد ريكور، أننا نستطيع أن نضم أسماء نيتشه وفرويد وماركس فيما يتعلق بهذا المفهوم عن القراءة: «لم يعد الأمر يقتضي أن نستحث كلاماً يفلت من النص الذي يعبر عنه فيحرفه، بل أن نبرز، عن طريق الكتابة ما كان قائماً واضحاً ولكن النص يحجبه: فما تخفيه السلعة هو ما تعرضه من حيث إنها سلعة أي عمل مبذول. وما يخفيه القول هو سؤاله ذاته، ذلك السؤال الذي يضعه نيتشه ويميط عنه اللثام، إنه التساؤل عمن يتكلم؟ وما يحجبه النص الظاهر للحلم هو عمل الاختفاء والتستر ذاته. ذلك العمل الذي يهدف إلى أن يظهر الحلم كما لو كان ظاهرة تافهة لا قيمة لها ولا يمكن قراءتها» أنظر:
Baudry (J-L). "Ecriture, fiction, Idéologie" *in* **tel quel, Théorie d'ensemble**, Seuil, 1968, pp. 130 - 1.

مؤول». وعيب الميتافيزيقا هو أنها افترضت تأويلاً واحداً وقفت عنده، واعتبرت أنه التأويل الحق. هذا في حين، أن التأويل ليس بحثاً عن معنى أول، وإنما تفضيلاً، وإعطاء أولوية لمعنى على آخر. هذا ما سبق أن بيناه في الموقف الجنيالوجي، عندما قلنا بأن نيتشه عندما يطرح السؤال عن أصل المقولات الميتافيزيقية، فإنه لا يبحث عن مصدر أول، وإنما عن الأصل الذي تشكل هذه المقولات دليلاً عليه وعرضاً من أعراضه وعلامة من علاماته.

وتلك أيضاً هي القراءة التي يقوم بها فرويد لأعماق اللاشعور. «فليس فرويد منقباً في أغوار الإنسان وأعماقه ليكشف عن المعنى الأصلي. بل إنه يبحث عن آليات اللاشعور الذي ينتج المعنى، *وينتجه انطلاقاً من اللامعنى*»(16). إن فن التأويل عند فرويد يقوم في إنتاج المعنى انطلاقاً من المركب اللاشعوري الذي يبرز لنا نفسه في الحلم والهفوات والفلتات. وإن إنتاج هذا المعنى يعني في ذات الوقت بناء وهدماً: فهدم المعنى الشعوري التلقائي يعني إنتاج المعنى اللاشعوري «فليس الحلم هو الذي يكون موضع تأويل وإنما نص الحلم كما يروى. إن المحلل يهدف إلى أن يضع مكان هذا النص نصاً آخر وهكذا فإنه ينقل معنى إلى معنى آخر»(17).

مقابل (القراءة الميتافيزيقية) إذن، تقوم قراءة مغايرة نجد معالمها عند كل من نيتشه وفرويد وماركس «فإذا كان يمكننا أن نضم أسماء كل من فرويد ونيتشه وماركس بعضها إلي بعض... فذلك وليد ذلك العمل الأساسي الجذري الذي يوجد عندهم جميعاً والذي يُحدّد بمقتضاه أمام كل كتابة نوع من القراءة. ذلك العمل الذي قدم لنا نفسه أساساً كمنهج في القراءة يمكننا أن نميز فيه لحظات ثلاث:

أ ـ افتراض الموضوع المدروس كما لو كان عنصراً دالاً في نص يمتلئ بالفراغات، كما هو الشأن بالنسبة للسلعة عند ماركس، والخير والشر عند نيتشه والحلم عند فرويد. وهذا الفراغ يتولّد عن المصالح الإيديولوجية، كنتيجة للطبقة السائدة أو الحكم المسبق، أو الكبت.

ب ـ البحث عن القواعد التي تخضع لها العملية التي أعْطَتْ لذلك العنصر الدّال

Deuleuze. **Logique du sens**, op. cité, p. 99 (16)
Ricoeur (P). **De l'interpretation**, Seuil, Paris, p. 15 (17)

هذا الشكل بعينه (ميكانزمات الصبغة الفيتيشية للسلعة، بناء المثل العليا، عمل الحلم).

ج ـ إعادة بناء النص في مجموعه، ثم فحصه وتقصي معانيه. وهذا الفحص ينطبق مع النص المكتوب بأكمله بحيث لا يكون هناك وجود للنص الأول إلا عن طريق القراءة التي تقدمها لنا الكتابة»(18).

سبق أن رأينا في الباب الأول من هذا البحث كيف أن القراءة والتأويل لا يمكن أن يكونا إلا مفاضلة، وإعطاء أولويات لمعنى على آخر، وقلنا إن تلك الأولويات ترجع لإرادات القوة وللسلطات التي توجد وراء كل تأويل وقراءة بحيث يصبح البحث عن المعنى بحثاً عن استراتيجيات الهيمنة ولعبة الإرادات المتصارعة. فما هي طبيعة هذه اللعبة؟ وما علاقة المعنى بالقوة. ذلك ما سنراه في الفصل القادم.

(18) Baudry, op. cité. p. 130

الفصل العاشر

المَعْرفَـةُ والسُّلطَـة

«أعتقد أن المسألة لا تكمن في التمييز، داخل خطاب معين، بين ما يمت إلى العلم والحقيقة، وما قد يتعلق بشيء آخر. إن المشكل هو أن نتبين، تاريخياً، كيف تتولد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليست هي، في ذاتها، لا حقيقية ولا خاطئة».

م. فوكو

قلنا فيما سبق إن مجاوزة الميتافيزيقا لا تعني استبدال حقيقة بأخرى، وأكدنا إلى جانب هذا أن الأمر لا يتعلق، بالرغم من ذلك، بنفي الحقيقة، وإنما بتغيير نظرتنا إليها، والاستعاضة عن السؤال حول خطاب الحقيقة، بالسؤال عن مفعولات الحقيقة للخطابات.

يتعلق الأمر إذن بالنظر إلى الحقيقة كمفعول لا كفاعل، مفعول شيء آخر. هذا الشيء الآخر هو ما يطلق عليه نيتشه القيمة والمعنى. من حيث إن معنى الشيء هو

علاقته بالقوة التي تتملكه(1)، ومن حيث إن قيمته هي تراتب القوى التي تظهر فيه. ليست مسألة المعنى إذن هي مسألة الماهية، إنها ليست مسألة ميتافيزيقية. وقد سبق أن قلنا إن الجنيالوجيا قد أحلت محل السؤال *ما هو*؟، السؤال *من*؟ *وما*؟، أي ما هي القوى التي تتملك الشيء؟ لقد بين نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة، وأن المعرفة قوة وتسلط وأن المسألة النقدية هي معرفة قيمة القيم.

بناء على ذلك، فعندما يدعونا نيتشه إلى التخلي عن الطرح الميتافيزيقي لمسألة الحقيقة، بإقامة «سيكلوجيا» إرادة الحقيقة، ورصد التاريخ الجنيالوجي لهذه الإرادة، فهو لا يقصد شيئاً آخر غير رصد علائق القوى التي تشحذ الفكر وتخلق المعاني والقيم. لن تعود مسألة الحقيقة، والحالة هذه، مسألة معرفية، وإنما ستغدو مسألة أخلاقية. هذا ما أدركه نيتشه منذ كتاباته المبكرة، وما دفعه إلى قراءة تاريخ الميتافيزيقا من الوجهة الأخلاقية. يقول: «إن الناس لا يتلافون الخطأ والخداع بقدر ما يتلافون الخسارة التي تتولد عن الخطأ. فهم لا يكرهون الوهم، وإنما *النتائج* الوخيمة التي تتمخض عن بعض أنواع الوهم. إن الإنسان يتشبث بالحقيقة في مجال أضيق: إنه يطمع في النتائج الممتعة للحقيقة، تلك النتائج التي تحفظ الحياة»(2). بهذا المعنى ينبغي أن نفهم ما سبق أن أشرنا إليه في القسم الأول من هذا البحث، عندما قلنا بأن الجنيالوجيا ترد المسألة الميتافيزيقية إلى المسألة الأخلاقية، وأنها لا ترى في الأوهام الميتافيزيقية إلا عرضاً يدل على شيء آخر، وأن الفكر بالنسبة إليها لا يمكن أن ينتج، في نهاية الأمر، إلا استيهاماته وأحلامه. «فإذا ما أردنا أن نفهم ما الذي خلق الإثباتات الميتافيزيقية؟.. فإنه يجدر بنا أن نتساءل أولاً: إلى أية أخلاق تريد أن تعود بنا؟»(3).

(1) يقول نيتشه: «إن منهج الحقيقة لم يوضع بدافع الحقيقة، وإنما من أجل دوافع القوة والهيمنة».
La volonté de puissance, T. 1, L. 1, aph. 190.
كما يقول: «كل معنى هو إرادة قوة».
Ibid. L.2, aph. 134.

(2) Nietzsche, Le livre du philosophe, trd. A. K. Marietti, Aubier - Flammarion, 1969, p. 117.

(3) Ibid. L 2, aph. 134.Nietzsche. **Par-delà bien et mal**, aph. 6

وراء إنتاج المعاني إذن قوى تهدف إلى الإخضاع والسيطرة. وما تفعله الميتافيزيقا هو اختزال تلك القوى، وحصر المعنى في الألفاظ اللغوية التي تحدّ المعنى وتحدده. لذا قلنا بأن نيتشه يرى في اللغة معقل الميتافيزيقا. ففي اللغة فقط تجد مفهومات «الوجود» و «الجوهر» و «الهوية» إمكانية دوامها وخلودها. إن الميتافيزيقا تنظر إلى الألفاظ اللغوية كخزانات تحفظ للمعاني أزليتها وتبقي على تطابقها. فعوض أن ترى في الدليل والعلامة مكان تناحر واختلاف، عوض أن تنظر إلى الدليل على أنه المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات، ترى فيه، على العكس من ذلك، مناسبة لحضور المعنى. يحاول نيتشه أن يقوم ضد هذا الاختزال الميتافيزيقي و «يبعث» العنف والقوة اللذين يؤسس بهما اللغوس فضاءه السيميولوجي، ويضع بهما المعنى والنظام. يقول: «إن الفكر، في إدراكه لشيء ما، يخترق سلسلة من الدلائل التي تقدمها له الذاكرة فيبحث عن تشابهات. وإن الإنسان، عندما يطلق على شيء ما دليلاً مماثلاً له، يعتقد أنه قد تعرف على هذا الشيء فيتملكه ويخضعه معتقداً بهذا أنه قد تملك أيضاً معناه. إن فعل الإخضاع والإمساك والاستحواذ كان يعني دائماً بالنسبة إليه طريقة في التعرف والمعرفة العميقة»(4). بل إن الجنيالوجيا تذهب أبعد من ذلك فتكشف في الذات التي تتحدث عنها فلسفات الكوجيطو علاقة قوة وإرادة سيطرة: «إن ميلاد الأشياء من صنع ذلك الذي يتمثل ويفكر ويريد ويحس (...) وحتى «الذات» فإنها ليست سوى اختلاق، كباقي الأشياء الأخرى. إنها تبسيط يراد به الإشارة إلى *القوة التي تضع وتخلق وتفكر*»(5).

يريد نيتشه من وراء التاريخ الذي يقيمه للميتافيزيقا، التوصل إلى بنية القيم التي حكمت هذا التاريخ، البنية التي وضعت المعاني وأطلقت الأسماء وأولت العالم ولونته. من هنا *تصبح اللغة ذاتها فعل سلطة*، صادراً عمن بيده الهيمنة. وتصبح استراتيجية التسمية استراتيجية هيمنة وتسلط، يقول نيتشه: «إن حق السيد في إطلاق الأسماء يذهب إلى مدى بعيد، إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة كفعل

(4) Nietzsche. **La volonté du puissance**, L1, aph. 112

(5) Ibid. aph. 204

سلطة صادر عن هؤلاء الذين يهيمنون. إن هؤلاء قالوا هذا كذا وكذا، وألصقوا بموضوع ما وفعل ما لفظاً معيناً فتملكوهما »(6).

مع نيتشه إذن غدا العالم مسكوناً بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع، ولما كان معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه وتتملكه، أصبح توليد المعاني وعمليات التأويل أمراً لا يقف عند نهاية، مادامت القيم بسلاليمها وتراتباتها ترتد في النهاية لتلك القوى المتناحرة. يقول دولوز: «إن تاريخ شيء ما، هو على العموم تتابع القوى التي تستحوذ عليه وتعايش القوى التي تتصارع من أجل الاستحواذ عليه »(7). فإذا كان هناك تأويل، وتأويل لا متناه، فليس ذلك فقط لأن إرادة الحقيقة هي إرادة تأويل، بل لأن العالم ذاته لا يعرض علينا وجهه إلا على هيئة قناع، ولأن الواقع كتلة من الألوان والنعوت. إلى حد أن نيتشه نفسه يذهب حتى القول بأن السؤال الجنيالوجي ليس حتى السؤال عمّن يؤول، مادام الواقع ينحل هو ذاته إلى حركة التأويل نفسها. يقول: «ليس من حقنا أن نتساءل: من ذلك الذي يؤول؟ إن التأويل ذاته، من حيث هو شكل لإرادة القوة هو الذي يوجد »(8).

ليست المعرفة بتراتباتها هي وحدها التي تخفي القوة، بل إن الواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. يقول دولوز شارحاً الموقف الجنيالوجي: «لا وجود هنا لكمية من الواقع، فكل واقع هو مسبقاً كمية من القوة. *لاشيء سوى كميات من القوة في علاقة توتر*»(9).

اعتبار الواقع «كميات من القوة في حالة توتر» هو ما سيدفع فوكو إلى القول بأن الواقع من «إنتاج» السلطة، وبأن القوة والسلطة استراتيجية فعالة مهمتها «أن تنتج الواقع في غليانه وتعدده». سيدفع فوكو بالإشكالية النيتشوية إلى أبعد مداها. لذا فإن جنيالوجيا الحقيقة لن تنفصل عنده عن جنيالوجيا الذات والسلطة، حيث

(6) Nietzsche. La généalogie ..., Chap. I, aph. 2

يقول نيتشه في المكان نفسه:

«أن تطلق الإسم هو أن تكون سيداً، هو أن تجعل من نفسك سيد الجميع».

(7) Deleuze (G). Nietzsche et La philosophie, op. cité, p. 4.

(8) Nietzsche. La volonté de puissance, T. 1, L. 1, aph. 204

(9) Deleuze (G). Nietzsche et la philosophie, op. cité, p. 45.

يصبح التفكير في السلطة مدعاة إلى الاهتمام بالأنماط التي بموجبها تميز الثقافة ما بين مستويات القول وحدود الحقيقة. يتعلق الأمر بالأساليب التي يتحول معها الأفراد إلى ذوات، أي السبل التي بها يموضع الأفراد ذواتهم ويخضعونها لنظام خطاباتهم. لذا فإن السؤال الذي ما فتئ فوكو يطرحه على مواضيعه هو السؤال عن «إرادة المعرفة» التي تشحذ الخطابات وتدفعها إلى العمل.

نحن لسنا، في نظر فوكو، في حاجة إلى نظرية في السلطة بقدر ما نحن في حاجة إلى سياسة واقتصاد وتدبير جديد لعلائق السلطة. إن سؤال فوكو يمكن أن يصاغ على النحو التالي: كيف تشتغل السلطة وكيف تنتظم الحقيقة والسلطة معاً ضمن تشكيلة خطابية واحدة؟

ينطلق فوكو، تمهيداً للجواب عن هذا السؤال، من انتقاد احتكار الفكر السياسي لمفهوم السلطة. ذلك أنه لا ينبغي، في نظره، أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية تكون هي الأصل، عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، وإنما ينبغي رصدها عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي تولد، دونما انقطاع، وبفعل عدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة، لكنها دوماً حالات محلية غير قارة. هناك مفهوم ميتافيزيقي لاهوتي عن السلطة ينبغي تقويضه للوقوف عند تلك العلائق. فليست السلطة رأس هرم، وهي لا تنبع من فوق، ولا تنزل من أعلى، إنها تأتي من كل صوب، وهي حالّة في كل مكان، حاضرة في جميع الأفعال وأنماط السلوك، وهي لا تفتأ تنتج نفسها في كل لحظة وحين. ولكن، ليس ذلك لأنها تتمتع بقدرة جبارة على احتضان كل شيء، وضمه تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد، كل لحظة، عند كل نقطة، أو بالأولى، في علاقة نقطة بأخرى.

إن المجتمع لا ينقسم وفق ثنائية ميتافيزيقية إلى أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، إلى خير وشر، قاهرين ومقهورين، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. ينبغي أن نفترض أن علائق القوى المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في

الجسم الاجتماعي بكامله. حينئذ ستشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق النزاعات المحلية ويربطها فيما بينها. بناء على هذا، فإن السلطة ليست متعالية على المجال الذي تظهر فيه، فبما هي علائق قوى، فإنها تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلائق فيما بينها. إن السلطة «لا توجد إلا كفعالية، حتى وإن كانت تنخرط في حقل من الإمكانات المتفرعة معتمدة على بنيات دائمة»(10)، إنها الحركة التي تحول تلك القوى فتزيد من حدّتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. إنها السّند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، حيث تشكل منظومة، أو على العكس تفاوتاً وتناقضاً يعزل بعضها عن بعض، السلطة هي الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة، وفي صياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية. بناء على ذلك، فإن علائق السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق، وإنما هي محايثة لها. إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهي الشروط الداخلية للفروق الاجتماعية.

لا معنى إذن للقول بمراكز للسلطة، إن السلطة ليست متاعاً يكتسب. إنها ليست «شيئاً» يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا. السلطة استراتيجية تمارس، وهي تمارس انطلاقاً من نقط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة لا متكافئة. السلطة ليست مؤسسة أو بنية كما أنها ليست قوة خولت للبعض دون الآخر. وإنما «هي الإسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين»(11). وهذه الاستراتيجية لا تنحصر في وظيفتين: هما الحظر والمنع والإقصاء، ثم الإخفاء والتدليس والحمل على الاعتقاد. إن السلطة لا تقتصر على إنتاج القمع والإيديولوجيا وإنما تنتج «الواقع في غليانه وتعدده». فحينما يتساءل فوكو مثلاً في مطلع كتابه «إرادة المعرفة» عن خطابات الجنس فإنه ينبه أن

(10) Foucault. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", *in* **Michel Foucault, un parcours philosophique** H. Dreyfus et P. Rabimons, Gallimard, 1984, p. 312.

(11) Cf. Foucault. **La volonté de savoir**, Gallimard, 1976

«النقطة الرئيسية التي تشغله لا تتمثل في تحديد ما إذا كانت هذه الإنتاجات الخطابية، وهذه المفعولات التي تترتب عن السلطة قادرة أن تقودنا إلى الوقوف عند حقيقة الجنس أو على العكس، عند الأوهام الموضوعية قصد إخفاء هذه الحقيقة، إنها تمثل على الخصوص في إبراز «إرادة المعرفة» التي تلعب بالنسبة لها دور القاعدة والأداة في الوقت نفسه»(12).

لن تعود مسألة المعنى إذن متوقفة على تحديد مواطن الحقيقة. بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنى آخر ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتمّ بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها. صحيح أن الحقيقة ستظل مرتبطة بأنظمة السلطة التي تولدها وتدعمها، لكنها سترتبط أيضاً بمفعولات السلطة التي تتولد عنها. حينئذ سيصبح لكل مجتمع نظام معين للحقيقة، وسياسة للمعرفة، أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها وعملها على أنها خطاب الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز الصواب من الخطأ، وتقنيات وطرق للتوصل إلى الحقيقة، ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة.

ليست مجاوزة الميتافيزيقا إذن هدماً لكل حقيقة، وإنما هي وعي الفكر أن كل تفكير ليس إلا مفعولاً لتأويلاته، وأن تاريخ الحقيقة والمعنى هو تاريخ ما قيل حول الحقيقة، وما أريد له أن يكون معنى.

Ibid. p. 20 (12)

خلاصة القسم الثاني

عندما تقحم المجاوزة الزمان في الكائن وتجعله في تباعد بينه وبين نفسه، وعندما تعين الذاتية كحركة لتوليد الفوارق فإنها لا تعلي مطلقاً من طرف من أطراف الأزواج الميتافيزيقية ضد الآخر، وإنما تسعى على العكس من ذلك، إلى التقريب بينهما. وقد أكدنا، غير ما مرة، أن الاختلاف لا يعني الانفصال والمصالحة. وما ينبغي أن نؤكد عليه هنا هو أن هذه المصالحة لا تعني إقامة وحدة، اللهم إن فهمنا الوحدة على أنها وحدة متصدعة منخورة. وقد اتضح لنا ذلك في القسم الأول من هذا البحث عند دريدا بوقوفه عند تلك الكلمات المتفجرة التي تنطوي على معنى ونقيضه فتتنطع بذلك عن كل تحديد وحصر، وتكون عاراً ونشازاً بالنسبة لمنطق الميتافيزيقا. لهذا قلنا إن التفكيك لا يعني الهدم، وإنما هو نوع من المصالحة والتوحيد.

إن تفكيك أزواج الميتافيزيقيا لا يمكن أن يقف عند زوج بعينه. وقد اتضح لنا من خلال هذا القسم الثاني من بحثنا أن الأزواج الميتافيزيقية التي تتغذى منها خطاباتنا أزواج متلاحمة، وأن خلخلة مفهوم الهوية لابد وأن يهز مفهوم النموذج

الأصلي ويثبت عالم السيمولاكر، وهذه الهزة بدورها لابد وأن تؤدي إلى تقويض فلسفات الكوجيطو وخلخلة الذاتية وتفكيك منطق المعنى وزعزعة مفهوم الحقيقة. وما كان لنا أن نصل إلى هذا لو لم نثبت في القسم الأول الزمان كعود أبدي، ولم نخلخل فلسفة الحضور.

خــــاتـــمـــة

سبق أن رأينا في تمهيد هذا البحث مع فوكو أن مسألة مجاوزة الميتافيزيقا هي محاولة «للانفلات من قبضة هيجل». وقد تأكد لنا ذلك خلال الفصول السابقة حيث كنا نجد، على امتداد بحثنا، فكر هيجل صامداً واقفاً أمام وجهنا، مما جعلنا نشعر في بعض الأحيان بجسامة المهمة وصعوبتها. وهذا أمر ينبّهنا إليه فوكو في الفقرة نفسها التي استقينا منها العبارة السابقة إذ يقول: «الإفلات الفعلي من قبضة هيجل يفترض أننا مدركون، في حدود ما يسمح لنا بالتفكير ضد هيجل، لما تبقى لدينا من الهيجلية، وأننا، إلى جانب ذلك، واعون بأن محاربتنا له، ما هي بلاشك، إلا مكيدة نصبها لنا ليكون هناك ثابتاً في انتظارنا»(1). هذه المكيدة الهيجلية ربما لم تكن إلا مكيدة التاريخ الميتافيزيقي بأكمله، بل مكيدة الوجود(2) الذي يفرض علينا أن نعيش على الحقائق، وأن نتكلم اللغة، ونستخدم المفاهيم ونخلق الوحدات ونركن إلى التراث، ونستشعر نوعاً من الدوام والاستمرار، ونطمئن إلى التشابه والانسجام،

(1) Foucault. **l'ordre du discours,** op. cité. pp. 74 - 75

(2) Althusser. "Sur le rapport de Marx à Hegel" *in* **Lénine et le philosophie.** F.M. 1972, p. 97

ونركن إلى التطابق والوحدة. بهذا تبدو كل مجاوزة الميتافيزيقا، وكل انفلات من القبضة الهيجلية محاولة يائسة لا جدوى منها. وبالرغم من ذلك فإن الأمر لا يظهر، في نظرنا، على هذا النحو إلا انطلاقاً من فصل أولي بين الميتافيزيقا ومجاوزتها. إن هذا الفصل سيكون هو ذاته فصلاً ميتافيزيقياً إن هو جعل قيام طرف إلغاء نهائياً للآخر، ولم يقحم أحد الأطراف في الآخر. وقد سبق أن أكدنا، غير ما مرة، أن المجاوزة لا تتم، ولا يمكن أن تتم بمعزل عن التاريخ الميتافيزيقي، وأن توليد الاختلاف وخلق الفوارق لا يتم بعيداً عن التطابق والهوية. *فلا معنى لاستراتيجية الهدم إلا مقابل استراتيجية البناء*. ولا موت بدون حياة، ولا تعدّد بدون وحدة، ولا اختلاف من غير تطابق. فالفصل لابد وأن يفترض التقريب والمصالحة. وكلاهما يدخل في «تحديد» الاختلاف كما رأينا. إن المجاوزة لابد وأن تفترض الميتافيزيقا. وكل حقيقة لابد وأن تفترض اللاحقيقة، وكل انكشاف لابد وأن يفترض الاختفاء.

يتضح إذن أن مجاوزة الميتافيزيقا *استراتيجية لا نهاية لها*. إذ لا يتعلّق الأمر، كما يؤكد ألتوسير «بإلغاء الميتافيزيقا وحذفها، مثلما لا يتعلق الأمر عند فرويد بحذف اللاشعور»(3). الأمر يتم هنا كما يتم في التحليل النفسي(4). إن فرويد يبحث عن آليات اللاشعور الذي ينتج المعنى، وينتجه انطلاقاً من اللامعنى. فلا يبتغي التنقيب في أغوار اللاشعور إلغاء اللاشعور وإلغاء اللامعنى للوقوف عند المعنى الأصلي. كل ما يفعله التأويل الفرويدي يمثل في إنتاج المعنى انطلاقاً من المركب اللاشعوري. والأهمّ من ذلك أن إنتاج المعنى هنا أيضاً يعني في الوقت ذاته هدماً وبناء: فهدم المعنى الشعوري التلقائي هو إنتاج المعنى اللاشعوري الذي يعرض علينا

(3) يقول نيتشه:

«حتى لو افترضنا أن كل شيء صيرورة فلا إمكان للمعرفة إلا إذا انطلقنا من افتراض الإيمان بالوجود الثابت».

La volonté et la puissance, op. cité., T.1, L.1, aph. 136.

كما يقول: «هناك ضرورة لخلق التصورات والتطابق...».

Ibid, aph. 135.

(4) يقول لاكان:

«في اللاشعور توجد معرفة لا يلزم أن نتصورها مطلقاً كما لو كانت معرفة قابلة لأن تنتهي أو تنغلق على نفسها».

Lacan. Seminaire XI,: Les 4 concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, 1973, p. 122.

غيابه كعلامة لحضوره. إذ أن نظام اللاشعور نظام تحكمه آلية التكرار والعود الأبدي. وقد بيّن دريدا أننا عندما نقول بأن اللاشعور لازماني فليس ذلك إلا داخل مفهوم معيّن عن الزمان هو الزمان الميتافيزيقي، زمان الحضور. إن نظام اللاشعور هو نظام «الرسالة المسروقة» الذي أفلح لاكان في بلوغ معانيه العميقة حين بيّن لعبته التي تقوم باستمرار على الخفاء والتجلي. وقد حاولنا فيما سبق أن نبيّن أنها هي اللعبة ذاتها التي يقوم عليها النص الميتافيزيقي حينما قلنا، مع نيتشه، إنه عملية لامتناهية لخلق الاستعارات والرموز. وهي لا متناهية لأن الوظيفة الرمزية بنية تستغرق مجال الإنسانية كما بينت الأنتروبولوجيا. ولأنّ «الإنسان يتكلّم لأن الرمز جعل منه إنساناً» كما يقول لاكَان.

هذه الإشارات المقتضبة إلى التحليل النفسي وإلى الأنتروبولوجيا أمر له دلالته الكبرى في هذا السياق. لقد سبق أن أكدنا أن الميتافيزيقا لا «تحضر» فقط في ما عهدنا على تسميته في تاريخ الفلسفة نصوصاً ميتافيزيقية، إنها ليست فرعاً من فروع المعرفة، وإنما هي حاضرة في جميع الأشكال الثقافية والسلوكية للإنسان. بل إنها بنية الوجود وتاريخ الكائن. لذا فإن مجاوزتها لا يمكن أن تقتصر على عملية نقد للنصوص الفلسفية وتأويلها. فالتفكيك والتقويض يطالان جميع الأشكال الثقافية ويتصيدان الأوهام الميتافيزيقية التي تسكن النص الميتافيزيقي، ولكن أيضاً تلك التي تنقش على الجدران وتحل في اللغة وتوشم على الأجسام. وقد سبق لنيتشه أن بين هذه العلاقة الوطيدة بين الميتافيزيقا والجسد: «فعندما تخور قوى الفرد ويحس أنه مريض أو متعب... سرعان ما يتحول إلى رجل أفضل... ولا يمكن لأفكاره المتشائمة إلا أن تصاغ في قوالب من الكلم والتأملات يتحول بعدها إلى مفكر أو مبشر فيعمل خياله على تطوير معتقده الخرافي»(5) وَهَن الجسم وخوره أمور لها أصلها الميتافيزيقي، إنها موروثة من أسلاف اقترفوا أخطاء «فعندما يحملون النتائج محمل الأسباب ويصطنعون قيمة الخلود، أجساد أبنائهم هي التي تدفع الثمن»(6). تتمتع الميتافيزيقا إذن بنوع من الصلابة والترسيخ إنها منقوشة على الأحجار، موشومة

(5) Nietzsche. Aurore; aph. 42

(6) Foucault. "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", op. cité

على الأجساد التي تحفظ آثار التاريخ، مادامت هي مولد الرغبات. ففيها تنعقد عراها ثم تختفي بغتة، بل فيها تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في أثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بلا كلل. ولأن الأمر كذلك فهناك صراع بين الإرادات وتدرج للقيم واختلاف للمعاني ونظام للحقيقة.

المــراجــع

Alleman (B), **Hölderlin et Heidegger**, Trad. Fédier, P.U.F. Paris, 1959.
Althusser (L), **Lénine et la philosophie**, F.M., Paris, 1972.
Althusser (L), Pour Marx, F.M. Paris, 1965.
Althusser (L), Balibar (E), **Lire le capital**, T.I, F.M., Paris, 1968.
Althusser (L), **Positions**, E. Sociales, Paris, 1976.
Althusser (L), **Eléments d'autocritique**. Hachette, Paris, 1974.
Arabi (Oussama), **Wittgenstein**, Vrin, 1982.
Assoun (P.L.), "Wittgenstein séduit par Freud, Freud saisi par Wittgenstein". *in* **Le Temps de la réflexion II**, 1981.
Assoun (P.L.), **Marx et la répétition historique**, P.U.F., 1978.
Assoun (P.L.), Raulet (G), **Marxisme et théorie critique**, Payot, 1978.
Austin, **Quand dire c'est faire**. Seuil, Paris.
Augé (M), **Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort. Flammarion**, 1977.
Axelos (K), **Heraclite et la philosophie**, Minuit, 1962.
Bachelard (G), **Le nouvel Esprit Scientifique**, P.U.F., 1971.
Bachelard (G), **L'activité rationaliste de la physique contemporaine**, P.U.F. 1965.

Bachclard (G), **Le matérialisme rationnel,** P.U.F., 1963.
Bachelard (G), N° spécial de la revuc l'ARC, n° 42.
Bachelard (G), **Le rationalisme appliqué,** P.U.F. 1966.
Bachelard (G), **La philosophie du non,** P.U.F. 1966.
Bachclard (G), **Colloque de Cerisy**, 10/18, U.G.E.
Backès-Clément (C), "Lacan ou le porte-parole" *in* **Critique** n° 249, Fév. 1968.
Backès-Clément (C), "A l'écoute de Derrida", *in* **L'ARC** N° 54.
Backès-Clément (C), et autres, **"Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique"**, E. Sociales, 1973.
Backès-Clément (C), "Freud et Lacan, symbolique et production idéologique", *in* **la Nouvelle Critique**, n° spécial.
Badiou (A), **La théorie du sujet,** Seuil, 1982.
Badiou (A), "Le re-commencement du matérialisme dialectique", *in* **critique**, n°
Barthes (R), **Barthes par lui même**, Seuil, Paris, 19.
Barthes (R), **Le bruissement de la langue,** Seuil, Paris.
Barthes (R), "Théoric du texte", *in* **E.U.**
Barthes (R), "Savoir et Folie", *in* **Critique.**
Barthes (R), **Le grain de la voix,** posthumes, Seuil. 1981.
Barthes (R), "Le discours de l'histoire", *in* **Poétique** n° 49, Fév. 1982.
Barthes (R), **Prétextes: R. Barthes.** Colloque de Cérisy, U.G.E. 1978.
Barthes (R), **Leçon**, Seuil, Paris.
Bataille (G), **L'expérience intérieure**, Gallimard, Coll. TEL, 1978.
Bataille (G), **La part maudite**, Minuit, 1967.
Bataille (G), Oeuvre complète, VI, **La Somme athéologique** L. II, Gallimard, 1973.
Bataille (G), **Colloque de Cerisy**, 10/18 U.G.E, 1973.
Bataille (G), n° spécial de la revue **L'ARC**, n° 44.
Baudrillard (J), **De la séduction**, Denöel/Gonthier, 1979.
Baudrillard (J), **Pour une critique de l'économie politique du signe,** Gallimard, Coll. TEL.
Beaufret (J), **Introduction aux philosophies de l'existence**, Denöel / Gonthier, 1971.
Beaufret (J), **Dialogues avec Heidegger**, T.I, 1973, Minuit.

Beaufret (J), **Dialogues avec Heidegger,** T.II, Minuit, 1973.
Beaufret (J), Dialogues avec Heidegger, T.III, Minuit, 1974.
Beaufret (J), **Présentation du poème de Parménide,** P.U.F. 1955.
Beaufret (J), **L'endurance de la pensée,** Pour saluer J. Beaufret, Plon, 1968.
Bellour (R), "L'homme, les mots", *in* **Magazine Littéraire** n° consacré à Foucault.
Bellour (R), **Le livre des autres,** 10/18, U.G.E. 1978.
Benoit (J.M), **La révolution structurale,** Denöel / Gonthier, 1980.
Birault (H), **Heidegger et l'expérience de la pensée,** Gallimard, 1978.
Blanchot (M), **La part du feu,** Gallimard, 1972.
Blanchot (M), **L'entretien infini,** Gallimard, 1969.
Blanchot (M), **L'espace littéraire,** Idées / Gallimard, 1978.
Blanchot (M), "Le jeu de la pensée", *in* **Critique,** n° 195-6. Août-Sept., 1963.
Blanchot (M), **Le pas-au-delà,** Gallimard, Paris, 1972.
Blanchot (M), "Traces", *in* **la N.R.F.,** n° 129, Sept. 1973.
Blanchot (M), "Le rire des Dieux", *in* **La N.R.F.,** Juillet, 1965.
Blanchot (M), "L'exigence du retour", *in* **L'ARC,** n° 43.
Bloch (M), **Apologie pour l'histoire,** A. Colin, 1974.
Bourdieu (P), **La distinction,** Minuit, 1980.
Bouveresse (J), **La parole malheureuse,** Paris, Minuit, 1971.
Bouveresse (J), **Le mythe de l'intériorité,** Minuit 1976.
Bouveresse (J), **Les derniers jours de l'humanité",** *in* **Critique.**
Bouveresse (R), **K. Popper** Vin, Paris, 1978.
Braudel (F), **Ecrits sur l'histoire,** Flammarion 1969.
Broc-Lapeyre (M), **"Insinuations perverses, un vice de forme".** *in* **Critique** n° 313, Juin 73.
Burgelin, "l'archéologie du savoir" *in* **Esprit,** Mai 1967.
Canguilhem (G), **Etudes d'Histoire et de philosophie des Sciences.** Vrin 1970.
Canguilhem (G) **"Mort de l'homme ou épuisement du Cogito",** *in* **Critique** n° 242, 1976.
Chassard (P), **Nietzsche: Finalisme et Histoire,** Copernic, Paris, 1977.
Chesneaux (J), **Du passé, faisons table rase,** F.M. Paris 1976.
Clavelin **"Elucidation philosophique et écriture conceptuelle dans le Tractatus",** *in* **Wittgenstein et le problème d'une philo. de la science,**

Colloque, Juillet 1969 C.N.R.S. 1970.
Collin (F), **"Ecriture et matérialité"**, *in* **Critique**, n° 279-80, Août-Sept. 1970.
Collin (F), **M. Blanchot et la question de l'écriture**, Gallimard, 1971.
Comte (A), **Cours de philosophie positive**, T. I.
Cotten (J-P), **Heidegger**, Seuil, 1974.
Cressole (M), **Deleuze**, éd. Universitaires, Paris, 1973.
Deleuze (G), **La philosophie critique de Kant**, P.U.F. 1963.
Deleuze (G), **Nietzsche et la philosophie** P.U.F. 4ème éd. 1973.
Deleuze (G), **Nietzsche**, P.U.F. 1965.
Deleuze (G), **Différence et répétition**, P.U.F. 1976.
Deleuze (G), **Logique du sens**, Minuit, U.G.E. 10/18, 1969.
Deleuze (G), &Guattari
Capitalisme et schizophrénie T.1 l'anti-Oedipe. Minuit.
Deleuze (G), **"Un nouvel archiviste"**, *in* **Critique** n° 274 Mars 70.
Deleuze (G), **"Faille et feux locaux"** *in* **Critique** n° 275, Avril 70.
Deleuze & Guattari, **Rhizome** introduction, Minuit, 1976.
Deleuze & Parnet, **Dialogues**, Flammarion, 1977.
Deleuze (G), **L'ARC** n° 49.
Deleuze (G), "Spinoza et la méthode de Gueroult, R.M.M. 74 année. N° 4, Oct-Déc. 1969.
Deguy, "La haine de la philosophie, *in* **le Temps de la Réflexion** n° 1, 1981.
Derrida (J), **Introduction à l'origine de la géométrie**, Paris, P.U.F., 1962.
Derrida (J), **L'écriture et la différence**, Seuil, Paris, 1967, Coll. points.
Derrida (J), **La dissémination**, Seuil, 1972.
Derrida (J), **De la Grammatologie**, Minuit, 1967.
Derrida (J), **Positions**, Minuit, 1972.
Derrida (J), **Marges de la philosophie**, Minuit, 1972.
Derrida (J), **La voix et le phénomène**, P.U.F. 1967.
Derrida (J), **Glas**, Galilée, Paris, 1974.
Derrida et autres, **Politiques de la philosophie**, Grasset, 1976.
Derrida et autres, **Les fins de l'homme** à partir du travail de Derrida, Galilée, 1981.
Desanti (J-T), **Introduction à la Phénoménologie**, Idées/ Gallimard 1976.

Desanti (J-T), **Introduction à l'histoire de la philosophie** E.S. 1956.
Descombes (V), **Le même et l'autre**, Minuit, 1979.
D'Hondt (J), **Hegel: philosophie de l'histoire vivante**, P.U.F. 1966.
Diegnez, (Manuel de) **Science et nescience**, Gallimard, 1970.
Ducrot - Todorov et autres, **Qu'est ce que le structuralisme**, Seuil, 1968.
Dufrenne, **Pour l'homme**, Seuil, 1975.
Durançon, **G. Bataille**, Idées/ Gallimard, 1976.
Durand (G), **Les structures anthropologiques de l'imaginaire** Bordas, Paris, 1979.
Durand (G), **L'imagination symbolique**, P.U.F., 1964.
Domrchi (J), **Marx et l'Histoire**, L'Herne, Paris, 1972.
Dreyfus H et Rabinow
Michel Foucault un parcours philosophique. Trad. F. Durand-Bogaert, Gallimard, 1984.
U. Eco. & I. Pezzini "La sémiologie des Mythologies, **Communications**, n° 36, 1982, Seuil.
Escoubas (E), **"L'espacement de la métaphysique"**, *in* **Critique**, N° 313, Juin, 73.
Engels (F), **L. Feuerbach et la fin de la philosophie** Classique allemande, E.S.
Faye (J-P), **Théorie du récit**, Hermann, Paris, 1972.
Febvre (L), **Vers une autre histoire**.
Feuerbach, **Manifestes philosophiques**, Trad. L. Althusser 10/18. U.G.E. P.U.F. 1960.
Fichant-Pêcheux, **Sur l'Histoire des Sciences**, F.M. Paris.
Finas (L), et autres, **Ecarts**, Fayard, 1973.
Fink, **De la phénoménologie**, trd. D. Franck, Minuit, 1974.
Foucault (M), **Les mots et les choses**, Gallimard, 1966.
Foucault (M), **L'ordre du discours**, Gallimard, 1977.
Foucault (M), **Histoire de la folie**, 10/18, U.G.E.
Foucault (M), **l'Archéologie du savoir**, Gallimard, 1975.
Foucault (M), **Surveiller et punir**: Naissance de la prison, Gallimard, 1975.
Foucault (M), **La volonté de savoir**, Gallimard, 1976.
Foucault (M), **"Préface à la transgression"** *in* **Critique** n° 195-6, Août-Sept. 63.

Foucault (M), **"La Pensée du dehors"** *in* **critique** n° 220, Juin 66.
Foucault (M), **"Théatrum philosophicum"**, *in* **Critique** n° 282 Nov. 1970.
Foucault (M), **"La Prose d'Actéon"** N.R.F. Mars, 1964.
Foucault (M), **Histoire de la folie,** Gallimard, 1972.
Foucault (M), **L'impossible prison,** Recherches sur le système pénitentiaireau XIX, Textes réunis par M. Perrot, Seuil, Paris, 1980.
Foucault (M), **Naissance de la clinique,** P.U.F. 1963.
Foucault (M), "Nietzsche, Freud, Marx" *in* **Nietzsche,** Colloque de Royaumont, Minuit, 1967.
Foucault (M), "Nietzsche: La généalogie et l'histoire", *in* **Hommage** à Hypolite, P.U.F., 1971.
Foucault et les historiens avec J revel *in* **magazine Littéraire**, n° spécial.
Fougeyrollas (P), **Contradiction et totalité**, Minuit, 1964.
Freud, **Métapsychologie,** Trd. Laplanche & Pontalis, Idées/Gallimard, 1978.
Freud, **Introduction à la psychanalyse,** Payot P.B.P.
Freud, **Essais de psychanalyse,** P.B.P. 1977.
Freud, L'ARC, N° 34.
Garaudy (R), **K. Marx,** Seghers, 1964.
Garaudy (R), **Structuralisme et "Mort de l'homme",** la pensée N° 135 Oct. 1967.
Garaudy (R), **Dieu est mort,** Etudes sur Hegel, P.U.F. 1970.
Genette (G), **"L'homme et les signes"**, *in* **Critique** n° 213 Fév. 1965.
Giovannangch (D), **Ecriture et répétition**, 10/18, U.G.E. 1979.
J.L. Giribone "Les phénomènes... et le reste", *in* **communications** N° 36, 1982, Seuil.
P. Gisel, "Perspectivisme Nietzschéen et discours théologique", *in* **Concilium** N° 165, Mai 1981.
Glucksman (A), **"Préméditations nietzschennes"**, *in* **Critique** n° 213, Fév. 65.
Buci-Glucksmann (C), **"Déconstruction et critique marxiste de la philosophie,** *in* **l'ARC,** N° consacré à Derrida.
Goux J.J., **Freud, Marx,** Economie et symbolique, Seuil, Paris, 1973.
Granarolo (P), **"Heidegger, penseur de l'époque planétaire"**, Annales de la faculté des lettres de Nice, N° 20, Les belles lettres Monaco, 1973.

Granel (G), **Traditions Traditio**, Gallimard, 1972.
Granel (G), **L'équivoque ontologique de la pensée Kantienne**, Gallimard, 1970.
Granel (G), "E. Husserl" art. de l'E.U. T. VIII.
Granel (G), **"J. Derrida et la rature de l'origine"**, *in* **Critique** n° 259 Déc. 1968.
Granier, Nietzsche et le problème de la vérité, Seuil.
Granier J. "Penser avec et contre Nietzsche", *in* **Concilium** N° 165, Mai 1981.
Granger (G), **Wittgenstein et le métalangage**, *in* **Wittgenstein et le problème d'une philo de la science**. Colloque Aix, Juillet, 1969, éd. CNRS, Paris, 1970.
Greimas, **Sémiotique et sciences sociales**, Seuil, 1976.
Greimas, **Du sens**, Seuil, 1970.
Greisch (J), **Hermeneutique et Grammatologie**, éd. C.N.R.S. Paris, 1977.
Greich (J), "L'éternel retour de l'autre, Nitz et les philosophes de la différence" *in* **Concilium** N° 165, Mai, 1981.
Gurvitch, **dialectique et sociologie**, Flammarion, 1962.
Habermas (J), **Connaissances et intérêts**, T.G. Clémençou/ Gallimard, 1976.
Habermas (J), **Profils philosophiques**, Trd. F. Dartin, Gallimard, 1974.
Habermas (J), **La technique et la science comme idéologie**, trd. J.R. Ladmiral, Denöel / Conthier 1973.
P. Hamon, **"Texte et idéologie"**, Poétique N° 49, Fév. 1982.
Hegel, **Leçons sur l'histoire de la philo.**, trd. Gibelin 6ème éd. Gallimard, 1954.
Hegel, **Science de la logique**, Trd. Labrrière & G. Jarczyk Aubier. Montaigne 1972.
Hegel, **La Phénomenologie de l'Esprit**, trd. hyppolite Aubier-Montaigne.
Hegel, **Encyclopédie des sciences philos en abrégé** trd. M. Gandillac. Gallimard, 1977.
Hegel, **Propédeutique philosophique**, trd. M. de Gandillac, Conthier, 1964.
Hegel, **Morceaux choisis I & II**, Idées/ Gallimard 1969.
Hegel, **La Raison dans l'Histoire**, trd. K. Papaioannou, 10/18 U.G.E. 1965.
Hegel et la pensée moderne, Séminaire sur Hegel dirigé par J. Hyppolite P.U.F. 1970.
Heidegger (M), **Qu'appelle-t-on Penser ?**, Trd. par Becker et G. Granel, P.U.F. 1959.

Heidegger (M), **Le principe de raison,** Trd. Préau, Gallimard, 1962.
Heidegger (M), **Question I, II,** III, IV., Gallimard, 1968, 1966, 1950.
Heidegger (M), **Introduction à la métaphysique**, Trd. G. Kahn, Gallimard, 1967.
Heidegger (M), **Chemins,** Trd. Brokmeier, 1962/ Gallimard.
Heidegger (M), **Réponses et questions sur l'histoire et la politique.**
Heidegger (M), **Nietzsche** I&II, Trd. P. Klossowski. Gallimard 71.
Heidegger (M), **Kant et le problème de la métaphysique**, Trd. A. de Waelhens et W. Biemel Gallimard.
Heidegger (M), **Essais et conférences,** Trd. A. préau Gallimard, 1958.
Heidegger (M), **L'être et le temps,** Trd. De Waelhens, Gallimard.
Heidegger - Fink, **Hérachite**, trd. J. Launay, P. Levy, Gallimard, 1973.
Heidegger - Cassier, **Débat sur le kantisme et la philosophie,** Beauchesne, Pa-ris 1972.
Heidegger (M), **Lettre sur l'humanisme,** *in* **Q. IV.**
Heidegger (M), **Acheminement vers la parole,** trd. Beaufret, Brokmeier, Féd-ier. Gallimard, 1976.
Heidegger (M), **Approche de Hôlderlin,** Corbin - Deguy - Fédier, Gallimard, 1973.
Heidegger (M), **Qu'est ce qu'une chose ?**, trd. J. Rebou, J. Taminiaux, Gallimard, 1971.
Heidegger et la question de Dieu, Collectif. Grasset, 1980.
Husserl (E), **Méditations cartesiennes,** int. à la phénomenologie, trd. Lévinas Vrin, 1966.
Husserl (E), **La philosophie comme science** rigoureuse. trd. Laner. P.U.F. 1955.
Husserl (E), **La crise des sciences européennes et la phénom**, Voir les Etudes philosophiques, 1948.
Husserl (E), **La philosophie comme sciences rigoureuses,** P.U.F. 1955.
Hypolite (J), **Logique et existence**, Essai sur la logique de Hegel, P.U.F., 1953.
Hommage à J. Hypolite, P.U.F. 1971.
M. Izard & p. Smith, **La fonction symbolique**, Paris, Gallimard, 1979.
Janicaud D., **"Dépasser la métaphysique"**, *in* **Annales de la faculté des lettres de Nice** N° 20, 1973, Monaco.
Janik, **Wittgenstein, Vienne et la modernité**, P.U.F., 1978.

Jaspers, **Nietzsche** int. à sa philosophie, Tel, Gallimard, 1978.
Jeudy H.P., **La mort du sens**, l'idéologie des mots, mame, 1973.
Juin (H), "La révolution poétique de mallarmé": *in* **maga littéraire**. N° spécial.
Kant (E) **critique de la raison pure**, trd. Trem. et Picau, P.U.F. 6ème éd. 1968.
La révolution Kantienne, collectif, idées / Gallimard, 1978.
Kierkegaard (S), **Post-Scriptum**, trd. p. Petit, Gallimard, 1978.
(Collectif), idées / Gallimard, 1966.
Klossowski P, **Nietzsche et le cercle vicieux**, Mercure de France, 1969.
Klossowski P, **Un si funeste désir**, Gallimard, 1978.
Klossowski P, "A propos du Simulacre dans la communication de G. Bataille", *in* **Critique** N° 195-6 Août-Sept. 1963.
Kofman (S), **Nietzsche et la métaphore**, Payot, Paris, 1972.
Kofman (S), **Nietzsche et la scène philosophique**, 10/18, U.G.E. 1979.
Kofman (S), **Caméra Obscura**, De l'idéologie, galilée, 1973.
Kojeve Kant Gallimard, 1973.
Kojeve, **Introduction à la lecture de Hegel**, Gallimard, Paris, 1971.
Kolakowski, **La philosophie positive**, Science et philosophie, Trd. C. Brendel, Counthier, 1976.
Koyré A., **Etudes d'histoire de la pensée philosophique**, Tel. Gallimard, 1971.
Kremer-Marietti (A), **M. Foucault**, Seghers, 1974.
Kremer-Marietti (A), **"Différence et qualité"**, R.M.M. 1970.
Kristéva, **Sémiotéqué**, Points, Seuil, 1969.
Labarière, **Structure et mouvement dialectique dans la Phénomenologie de Hegel**, Aubier-Montaigne, 1969.
Lacan, **Ecrits I &II**, Seuil 1966 & 1971.
Lacoue - Labarthe et Nancy (J.L), Le titre de la lettre, Galilée, Paris, 1973.
Lacoue - Labarthe et Nancy (J.L), "L'oblitération", *in* **Critique** N° 313 Juin 1973.
Ph. Lacoue - Labarthe et Nancy (J.L), **L'absolu littéraire**, Seuil, 1978.
Laffoucrière O. **Le destin de la pensée et la mort de Dieu selon Heidegger** M. Nijhoff, Lahaye 1968.
J.P. Lalloz, "Pourquoi y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien? R.M.M. 87 année n° 3, Juillet - Sept. 1982.
Laplanche - J, **Hôlderlin et la question du père** 4ème éd. P.U.F. 1969.

Laplanche & Pontalis, "**Origine du fantasme**" *in* **Les Temps Modernes**. Avril, 1964.

Laplanche & Pontalis, **Vocabulaire de la psychanalyse,** P.U.F. 1967.

Laplanche - J, **Vie et mort en psychanalyse,** Flammarion, 1970.

Laplanche - J, **"Interpréter (avec) Freud"**, *in* **l'ARC**, N° 34.

Laporte R., **"Hôlderlin ou le combat poétique,** *in* **Critique**, n° 259, Déc. 1968.

Laporte et autres, **Ecats,** Fayart.

Laruelle F. **Le déclin de l'écriture,** Aulier - Flammarion, 1977.

Leclaire et Laplanche, **"l'Inconscient; une étude psychanalytique"**, VI, Colloque de Bonneval, Desclée de Bower - Paris, 1966.

Lecourt D., **pour une critique de l'épistémologie,** F.M. 1972.

Lecourt D., **La philosophie sans feinte,** Hallier/ A. Michel, 1982.

Lecourt D., **Bachelart, le jour et la nuit,** Grasset, 1974.

Lecourt D., **L'épistémologie historique de Gaston Bachelard,** Vrin.

Lecourt D., **L'ordre et les jeux,** Grasset, 1981.

Le fébvre H., **Marx** P.U.F., 1964.

Le fébvre H., **Le matérialisme dialectique,** P.U.F., 1962.

Le fébvre H., **La somme et le reste,** La Nerf de Paris, 1959.

Le fébvre, **Réflexions sur l'histoire,** F.M. 1978.

Le Gal (Yves), **"Unzeit gemäs"**, *in* **Concilium**, n° 165, Nietzsche et le christianisme Branchesne, Mai, 1981, Paris.

Le Goff & P. Nora (sous la direction de) **Faire de l'histoire**, Gallimard, 1974.

Lemaire A., **J. Lacan** P. Mardaga Bruxelles, 1977.

V. Lénine A. **Cahiers philosophiques,** E.S. & E. du progrès, Paris-Moscou, 1973.

Le Roy-Ladurie, **Le territoire de l'historien,** Tel / Gallimard, 1973.

Lévesque C., **L'étrangeté du texte,** 10/18, éd. V.L.B. 1978.

Lévinas E. **De l'existence à l'existant,** Fontaine, Paris, 1947.

Lévinas E., **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Vrin, 3ème éd. 1974.

Lévinas E., **Sur Blanchot,** Fata morgana, 1975.

Lévinas E., **l'humanisme de l'autre homme,** Fata morgana Montpellier, 1972.

Lévinas E., **"Tout autrement"**, *in* **l'ARC**. n° consacré à Derrida, voir Derrida.

Lévi-Strauss C., Textes de / sur Lévi-Strauss, Idées / Gallimard, 1979.

Lévi-Strauss C., **La pensée sauvage**, Plon.

Lévi-Strauss C., **Tristes tropiques**, 10/18, U.G.E.

Lévi-Strauss C., **Anthropologie structurale I & II**, Plon.

Lilvet (P)., Heid : la référence et la différence, Les études philosophiques, Juillet - Sept. n° 3, 1981.

Loreau M., **"La philosophie comme construction nécessaire du mythe d'origine"**, *in* **Recherche I.**

Löwith K., **De Hegel à Nietzsche**, Trd. Laureillard. Gallimard, 1969.

Luk'acs (G), **Histoire et conscience de classe**, Minuit, 19.

Lyotard, **La phénoménologie**, P.U.F., 1964.

Macherey (P), **Hegel ou Spinoza**, F.M., Paris, 1979.

Malherbe, **La philosophie de Popper et le positivisme logique**, Paris, 1976.

Mallarmé (S)., **"Mallarmé:** "Le monde est fait pour aboutir à un beau livre", entretien *in* **magazine littéraire.**

Man (Paul de), **"la circularité de l'interprétation dans l'oeuvre critique de M. Blanchot"**, *in* Critique n° 229, Juin 1966.

Mannoni (O), **Freud**, Seuil, 1968.

Mannoni (M), **La théorie comme fiction**, Seuil, 1979.

Manville A, "Métaphysique et histoire" *in* **R.M.M.** 87 année n° 3, Juillet 1982.

Marcuse (H), **L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité**, Trd. G. Raulet & H.A. Baatsch, Minuit, 1972.

Marcuse (H), **Philosophie et révolution**, trd. C. Heim Denöel / Conthier, 1969.

Marrou (H), **Théologie de l'histoire**, Seuil 1968.

Marrou (H), **Saint-Augustin et l'augustimisme**, Seuil, 1955.

Marrou (H), **De la connaissance historique**, Seuil, 4ème éd. 1962.

Martin (G), **Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant**, P.U.F., 1963.

Marx (K), **Contribution à la critique de l'économie politique**, Trd. Husson - Badïa, E.S. 1966.

Marx (K), **Le Capital** Liv. 1, Garnier - Flammarion, 1969.

Marx (K), **Critique du droit politique de Hegel**, E.S. Paris, 1975.

Marx (K), **Critique de l'état Hegelien**, (Manuscrits de 1843), trd. Papaioannon 10/18, 1976.

Marx (K) **Manuscrits de 1844**, Trd E. Bottigelli E.S. 1969.

Marx (K), Théories sur la plus-value. (Liv. IV du Capital), T.1, E.S. 1974.

Marx - Engels, **L'idéologie allemande**, trd. Badïa & Alger & Baudrillard Cartell, E.S. 1968.

Marx - Engels, **La sainte famille**, trd. E. Cogniot E.S. 1972.

Marx - Engels, **Etudes philosophiques**, E. Sociales 1968.

Marx - Proudhon, **Misère de la philosophie & philosophie de la misère 10/18**, E.G.E. 1964.

Mauss (M), **Sociologie et anthropologie**, introduction de Levi-Sti, P.U.F.

Merlau-Ponty (M), **Aventures de la dialéctique**, Idée/ Gallimard.

Merlau-Ponty (M), **Eloge de la philosophie**, Idées/ Gallimard, 1960.

Merlau-Ponty (M), **Sens et non sens**, Nagel, 1966.

Merlau-Ponty (M), **Résumés de cours**, 1952-1960, Gallimard, 1982, Tel.

Mésaventures de l'antimarxisme
Les malheurs de Merlau-Ponty, Ed. Sociales, 1956.

Miller J.A. **Lacan** Omnicar 1981

Nancy J.L. et Lacoue - Labarthe (Voir Lacoue - Labarthe)

Nancy J.L. "Nietzsche: Mais où sont les yeux pour voir?" Esprit n°369 Mars 1968.

Nef (F), (Sous la direction de) **Structures élémentaires de la signification**, éd. complexe 1976.

Nietzsche (F). **Humain trop humain**, T. I. & II, Trd. R. Rovini, Idées/ Gallimard, 1968.

Nietzsche (F). **Le Crépuscule des idoles**, H. Albert. Mercure de France, 13ème éd. Paris, 1920.

Nietzsche (F). **Considérations inactuelles**, 2ème série H. Albert. mercure de France, Paris, 1922.

Nietzsche (F). Ecie, Homo Trd. A. Vialatte, 21 éd. Gallimard, 1956.

Nietzsche (F). Le gai savoir, introduction et Trd. de P. Klossowski, 10/18, C.F.L. 1957.

Nietzsche (F). **Par delà bien et mal**, Trd. Heim idées Gallimard, 1971.

Nietzsche (F) **Le livre du philosophe**, Trd A. K - Maritti, Aubier - Flammation 1969.

Nietzsche (F). **Généalogie de la morale**, Trd. A.K. Marietti, Coll. 10/18, U.G.E. Paris, 1974.

Nietzsche (F). **Fragments posthumes** XII, trd. Hervier, 1978, Gallimard.

Nietzsche (F). **Fragments posthumes** XIV, trd. J-C Hemery, 1977, Gallimard.

Nietzsche (F). **Naissance de la tragédie**, Trd. C. Heim, Conthier, 1964.

Nietzsche (F). Aurore, Trd. J. Hervier, Idécs / Gallimard, 1970.

Nietzsche (F). **Le nihilisme européen**, 10/18, Marietti, 1976.

Nietzsche (F). **Nietzsche : vie et vérité**, textes J. Granier, P.U.F., 1971.

Nietzsche aujourd'hui I & II, 10/18, U.G.E. 1973.

Nietzsche Cahiers de Royaumont, Minuit, 1967.

Ortigues (E), **Le discours et le symbole**, Aubier, 1962.

Pautrat (B), **Versions du soleil,** Figues et structure de Nietzsche, Seuil, 1971.

Piaget (J), **Le structuralisme**, Q.S.J. P.U.F.

Pöggeler O, **La pensée de Heidegger**, Trd. M. Simon. aubier - Montaigne, 1967.

Pontalis J.b. **Après Freud**, Idécs / Gallimard, 1968.

Pontalis J.b. **Entre le rêve et la douleur,** Gallimard, 1977.

Reboul (J). **"J. Lacan et les fondements de la psychanalyse"**, *in* **Critique.**

A. Regnier, **Les infortunes de la raison,** Seuil, 1966.

Renault A. **"Système et histoire de l'être"**, *in* **les Etudes philosophiques.**

Rey J.M., **L'Enjeu des signes**, Seuil, 1971.

Rey J.M., **"La Scène du texte"** *in* **Critique** N° 271, Déc. 1969.

Rey J.M., **"La généalogie Nitzscheenne"**, *in* **Histoire de la philosophie** sous la direction de chatet.

Ricoeur (P). **De l'interprétation** essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965.

Ricocur (P)., **Le conflit des interprétations**, Seuil, Paris.

Ricoeur (P)., **La métaphore Vive**, Seuil.

Ricoeur (P)., "Husserl et le sens de l'histoire", **R.M.M.** TLIV N° 3-4, Juillet - Oct. 49.

Robinet (A) dialectique et Histoire de la philosophie *in* **la dialectique**: actes du XIV congrès des souci de philosophies de la langue française, P.U.F., 1969.

Rosolato (Guy), **Essais sur le symbolique**, Seuil, 1969.

Roudine Sco (E) **"A propos du "Concept" de l'écriture"** Lecture de J. Derrida,

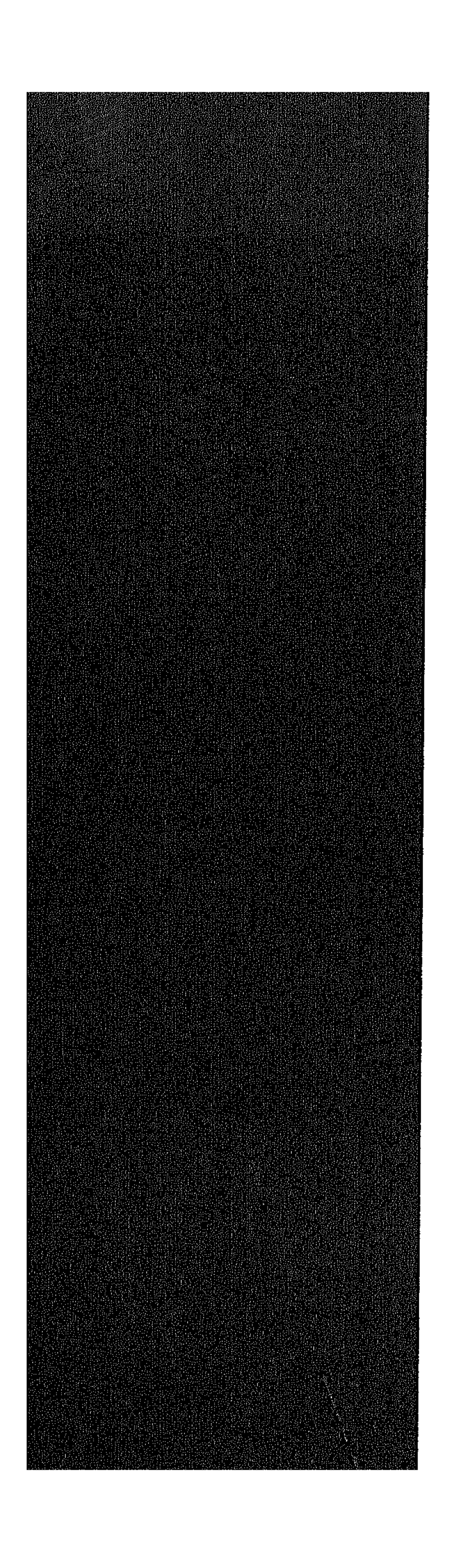
in **la nouvelle critique** N° spécial littéraire et idéologie.
Russel (B), **Signification et vérité,** Flammarion Trd. P. Devaux, 1969.
Sartre, Situations I, Gallimard, 1947.
Sartre, **Critique de la raison dialectique I**, Gallimard, 1960.
Sasso R, **G. Bataille / le système du non-savoir**. Minuit, 1978.
Schérer R & A.L. Kekel, **Heidegger** ou l'expérience de la pensée Seghers, 1973.
Sebag L. **Marxisme et structuralisme**, Payot, 1964.
Sojcher (J), **Nietzsche : la question et le sens**, Aubier - Montaigne, 1972.
Sperber Dan, **Le Symbolisme en général**, Hermann, 1974.
Sperber Dan, Le savoir des anthropologues, Hermann, 1982.
Tort (M), "A propos du concept freudien de représentation", cahiers pour l'analyse n° 5.
Trotignon (P), **Histoire de la dialectique de Kant à nos jours** *in* **les études philosophiques.**
Vérdine (H), **Les philosophies de l'histoire**, Payot, Paris, 1975.
Venault (H), **"Histoires de..."**, *in* **magazine littéraire** n° spécial.
Veyne P. **Comment on écrit l'histoire**, Seuil, Points, 1978.
Vieillard - Barin (J-L), **Le Temps**, Vrin, 1978.
Vuarnet J-N, **Le philosophe artiste**, U.G.E., 1977.
A. De Waelhens, **La philosophie de M. Heidegger**, 6ème éd. Béatrice - Nanwelaerts, 1969, Paris.
Waelhens (A.Dc), **Phénomenologie et vérité**, 3ème éd. Béatrice - Louvain, Paris, 1969.
Waelhens (A.Dc), **"Identité et différence"**, Heidegger et Hegel, *in* **R. Internationale de philosophie**, N° 52, 1960.
Wahl (J), **Vers la fin de l'ontologie**, Paris, 1956.
Wahl (J), **"La logique de Hegel"**, *in* **Critique** n° 79, Déc. 1953.
J.V. de Wiele **"La dialectique chez Heidegger,** *in* **la Dialectique**, actes du XI congrès des sociétés de philosophies de la langue française. P.U.F., 1969
Wittgenstein **Tractatus logico-philosophique,** Trd. P. Klossowski, Idées / Gallimard, 1961.
Zaslawski Denis, **L'analyse de l'être**, Minuit, 1982, **Collectifs.**

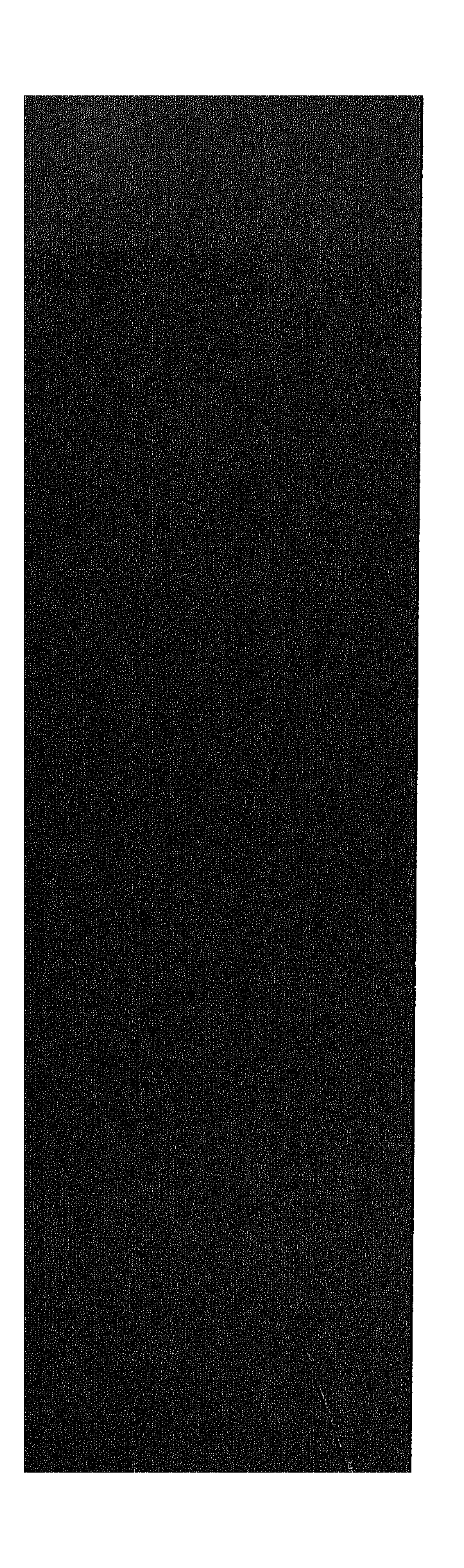
Histoire de la philosophie, Sous la direction de Chatelet, T. & 5 & 6 & 7 & 8.
Histoire de la philosophie, T. 3, la pléade,

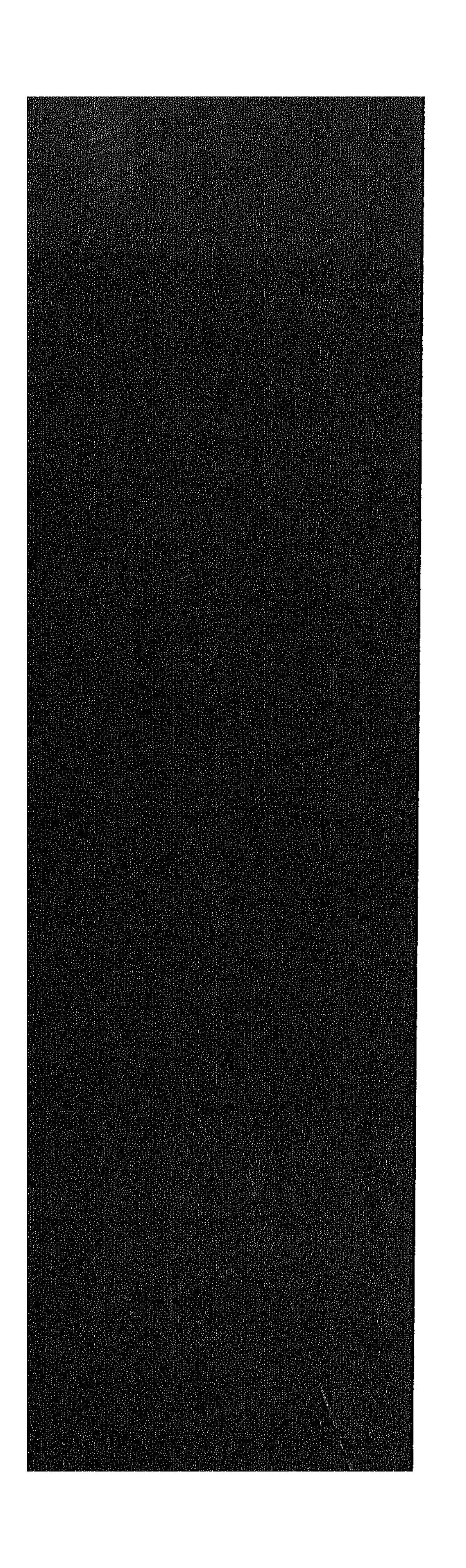
Tel Quel: Théorie d'ensemble, Seuil, 1968.

Greph, **Qui a peur de la philo.**, Flammarion, 1979.
Greph, **états généraux de la philo.**, Flammarion, 1979.
Le temps et les philosophes, Payot, 1978.
Le centenaire du capital, Mouton, 1969.
Sur la dialectique, C.E.R.M., E.S. 77, **Critique:** N° spécial : la philosophie malgré tout.
cahiers pour l'analyse 1 & 2, 3ème éd., Seuil, 1966.
"Poétique", N° 21 & 5 Seuil.
"L'ARC", N° 70, La Crise dans la tête.

فهرس







[illegible]

وهموم الفكر.

لا يتعلق الأمر إذن بتحول سلبي وكيان شائع يتميز الفكر الأوربي، ذلك أن الأمر لا يتعلق بفكر يخص حضارة دون غيرها، أو جنساً من الإنسانية دون غيره. فلا يعني الفكر الكوني هنا ما درجنا على تسميته فكراً غربياً. الكوني المقصود هنا عصر من عصور العالم، وشكل من أشكال الميتافيزيقا، وهو لا يحيل إلى معنى عرقي أو جغرافي أو قومي. إن الكونية المقصودة هنا لا هوية لها، وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية. لا مجال إذن لانزواء، ولا مفهوم مطلق عن الخصوصية، ولا معنى للأصالة إلا في إطار هذا الفكر الكوني، وليس هناك ولن يكون هناك أصيل. كل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمشاركة في العالمية والمساهمة في الفكر الكوني ومجاوزة الميتافيزيقا من حيث هي اكتمال للميتافيزيقا. لذلك فإن كل سؤال فلسفي لا مفر له اليوم من أن يجد نفسه منخرطاً في هذه الكونية، ولا بد من أن يطرح على الفكر بما هو فكر كوني. وعندما أعلن فوكو في درسه الافتتاحي «إن عصرنا يحاول الانفلات من قبضة هيجل»، فهو لم يعمل في الحقيقة إلا على بلورة إشكالية الفكر الفلسفي المعاصر. ذلك أن هيجل المقصود هنا هو الفيلسوف الذي «اكتملت» عنده الميتافيزيقا. من هنا يصبح هم الفلسفة بعده هو محاولة الانفلات من الميتافيزيقا ومجاوزتها.

الحديث عن أصول الفكر الفلسفي المعاصر إذن هو أساساً حديث عن الأصول الفلسفية لهذه الإشكالية. ولنتابع بحثنا الميتافيزيقا لرصد مختلف المفاهيم الأساسية التي يحاول الفكر المعاصر أن يتخطاها بغية الانفلات من قبضة هيجل ومجاوزة الفلسفة.